

Kvinner, islam og demokrati

En casestudie av kvinnelige islamister i Marokko

Ann-Christin Johnsgård

Hovedoppgave ved Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo

Våren 2004

Forord

Så har jeg kommet til veis ende i en prosess som har vært både lærerik, frustrerende, til tider ensom, spennende og utfordrende. I den forbindelse er det flere som fortjener en stor takk. Først mine to veileder: Takk til Olle Törnquist som har fulgt meg gjennom hele oppgaveperioden med gode råd og kritisk blikk. Jeg vil også takke Liv Tørres som kom inn underveis og hjalp til å strukturere et til tider rotete studentsinn.

En stor takk går også til Frédéric Vairel som hjalp meg i gang med feltarbeidene i Marokko. Takk til alle de som tok seg tid til å snakke med meg, besvare mine spørsmål og dele sine erfaringer med meg når jeg var i Marokko. Dere og alle andre som stilte opp for meg gjorde at de to feltarbeidene ble en lærerik og nyttig erfaring. En spesiell takk går til Sana og Omar.

Takk til Nordiska Afrikainstitutet i Uppsala for oppholdet der. Jeg vil også takke Institusjonen Fritt Ord, Det samfunnsvitenskapelige fakultet ved Universitetet i Oslo og Øyer kommune for støtte til feltarbeidene. Videre vil jeg takke ansatte, forskere og studenter ved Senter for utvikling og miljø (SUM) for et inspirerende miljø, både faglig og sosialt. Dette har gjort studenthverdagen lysere. En spesiell takk går til Lill og Solveig for mange faglige og utenomfaglige samtaler og diskusjoner. Dere har gitt meg mange gode innspill underveis. En stor takk går også til de andre som har hjulpet meg i innspurten: Eva, Maiken, Janka og Stine. Takk for verdifulle kommentarer og korrekturlesing.

Til slutt en takk til mamma og pappa for støtte og tro på meg gjennom hele studietiden. Takk også til mine venner for oppmuntring og påminnelser om at livet består av så mye mer enn en hovedoppgave.

Ann-Christin Johnsgård

Oslo, mars 2004

Innhold

FORORD	I
INNHold	II
FORKORTELSER:.....	V
FORKLARINGER:	VI
1. INNLEDNING	1
1.1 TEMA OG PROBLEMSTILLING	1
1.2 ISLAM, DEMOKRATI OG DEMOKRATISERING	3
1.3 BEGREPSAVKLARING.....	6
1.3.1 Islamisme, fundamentalisme eller politisk islam?.....	7
1.3.2 Religion og politikk	8
1.4 METODE	10
1.4.1 Presentasjon av case.....	12
1.4.2 Utvelging og representativitet.....	12
1.4.3 Erfaringer fra feltarbeidene	16
1.4.4 Intervjuene	18
1.4.5 Observasjon og samtaler.....	20
1.5 DISPOSISJON	21
2. FORHOLDET ISLAM OG KVINNERS RETTIGHETER	23
2.1 ARGUMENTER MOT FORENLIGHET MELLOM KVINNERS RETTIGHETER OG ISLAM	24
2.1.1 Skautet som symbol på tvang og avhengighet.....	25
2.1.2 Kvinners begrensede rolle - et naturlig hierarki.....	26

2.1.3	<i>Fysisk adskillelse</i>	28
2.2	ARGUMENTER FOR FORENLIGHET MELLOM KVINNERS RETTIGHETER OG ISLAM	30
2.2.1	<i>Skautet som symbol på frihet og uavhengighet</i>	31
2.2.2	<i>Tilbake til kildene og det sanne islam</i>	33
2.2.3	<i>Deltakende og aktive kvinner</i>	35
2.3	SKILLET MELLOM OFFENTLIG OG PRIVAT SFÆRE	37
2.4	DEMOKRATI OG DEMOKRATISERING I FORHOLD TIL ISLAM.....	39
2.5	HVORDAN STUDERE KVINNERS DELTAKELSE?.....	42
2.6	OPPSUMMERING	45
3.	ISLAM, KVINNER OG ISLAMISME I MAROKKO	46
3.1	MAROKKO.....	46
3.1.1	<i>Kvinner i det marokkanske samfunnet</i>	46
3.2	ISLAM I MAROKKO	49
3.2.1	<i>Islamisme i Marokko</i>	50
3.2.2	<i>Kvinner og islamisme</i>	55
3.3	ARGUMENTENE SETT I LYS AV KVINNELIGE ISLAMISTER I MAROKKO.....	59
3.4	OPPSUMMERING	62
4.	KVINNENES SYNSPUNKTER.....	63
4.1	SKAUTETS BETYDNING.....	63
4.1.1	<i>Skautet slik det oppfattes av kvinnene selv</i>	64
4.1.2	<i>Skautet i forhold til andre</i>	67
4.2	DE ISLAMSKES KILDENE OG KVINNERS ROLLE.....	69
4.2.1	<i>Tolkningen av tekstene</i>	70
4.2.2	<i>Kvinnene og hjemmet</i>	73

4.3	DELTAKELSE OG INNFLYTELSE ELLER PASSIVE TILHENGERE?	76
4.3.1	<i>Skille mellom mann og kvinne?.....</i>	76
4.3.2	<i>Kvinnernes egne mål og arbeidsmetoder.....</i>	82
4.4	OPPSUMMERING	87
5.	FORENLIG ELLER IKKE?	89
5.1	ARGUMENTENE	90
5.2	LIKE RETTIGHETER INNENFOR ISLAM?.....	92
5.3	KVINNER, ISLAM OG DEMOKRATI	98
	KILDELISTE.....	100

Forkortelser:

MPCD	Mouvement Populaire Constitutionnel Démocratique Demokratisk konstitusjonell folkebevegelse
MUR	Mouvement de l'Unification et de la Réforme Bevegelse for samhold og fornyelse
PJD	Parti de la Justice et du Développement Parti for rettferdighet og utvikling
ORCF	Organisation du Renouveau de la Conscience Féminine. Organisasjon for fornyelse av den kvinnelige bevissthet
UNEM	Union Nationale des Etudiants du Maroc Nasjonal union for marokkanske studenter

Forklaringer:

Hijab	Skaut
Ijtihad	Individuell tolkning av de opprinnelige tekstene (Koranen og Sunna)
Insaf pour la femme et l'enfant	Rettferdighet for kvinner og barn (kvinnegruppe innenfor <i>Justice et Bienfaisance</i>)
Istiqlal	Uavhengighet. Politisk parti knyttet til marokkansk nasjonalisme og uavhengighet, basert på islamsk grunnlag.
Justice et Bienfaisance	Rettferdighet og veldedighet. Islamistisk bevegelse i Marokko.
Makhzen	Sentralmakten i dagens Marokko, et neo-patrimonialistisk system.
Moudawana	Familielovgivning basert på malekitskolen innen islamsk lovgivning
Réforme et Renouveau	Reform og fornyelse. Islamistisk bevegelse, skiftet navn til MUR i 1996 etter sammenslåing med <i>Devenir islamique</i> (islamsk utvikling)
Ulama	Lærde eller personer som er utdannet i de religiøse "vitenskaper"

1. Innledning

1.1 Tema og problemstilling

Kvinnens stilling og rettigheter er gjenstand for heftig debatt både i vesten og i muslimske land. Mens kvinnekampen har nådd langt i vesten når det gjelder formelle politiske, sivile og økonomiske rettigheter dreier debatten i en rekke muslimske land seg nå om hvordan og hvorvidt slike rettigheter kan sikres innen en religiøs kontekst. Samtidig fremmer innvandring i vesten nye spenninger mellom på den ene siden vestlig kultur, verdier og oppbygde rettigheter og på den andre siden muslimsk tankegodt og tradisjoner. I muslimske land utfordres kultur og institusjoner av "vestlige ideer" gjennom media og globalisering. Spørsmålet om skjæringspunktet og balansegangen mellom religiøse og tradisjonelt sett ikke-religiøse rettigheter aktualiseres på nytt. Ikke minst er dette aktuelt i den muslimske verden som nå gjennomgår modernisering og endring i retning vestliggjøring. Enkelte, som for eksempel Huntington (1996) mener at demokrati og islam ikke er forenlig fordi det ikke skilles mellom religiøs og politisk myndighet i Koranen. Andre, som Esposito og Voll (1996), hevder at det finnes bevegelser som søker å forene religiøs gjenoppblussing og demokratisering.

Kvinnens stilling har vært et sentralt tema i debatten om islam og demokrati. I Marokko står kvinnens stilling betraktelig sterkere enn i mange andre muslimske land når det gjelder bevegelsesfrihet, men dette vil ikke si at kvinnens rettigheter er godt nok ivarettatt. Debatten har også stått heftig om kvinnens rettigheter i forhold til familielovgivningen som bygger på islamsk lov. Men til tross for at spørsmål angående kvinnens stilling befinner seg i sentrum av dagens ideologiske og politiske debatt, vet vi lite om hvordan politisk aktive, men samtidig religiøse kvinner selv vurderer sine muligheter og rettigheter.

Denne oppgaven setter søkelyset på *kvinnens stilling innen islam med spesiell*

fokus på hvordan kvinners rettigheter påvirkes av islam i Marokko. Følgende spørsmål blir viktige for å belyse min problemstilling: Hvordan forholdes politiske og religiøse rettigheter til hverandre? På hvilken måte utfordres eventuelt demokratiske, politiske rettigheter, og kvinners rettigheter spesielt, av islam? Hvordan vurderer kvinnene selv religiøse versus politiske rettigheter? Hva påvirker islamistiske kvinner til politisk og religiøs mobilisering? Med andre ord: hva er feminisme innen en islamsk setting?

Utgangspunktet for denne oppgaven er å gå nærmere inn på diskusjonen om hvorvidt islam forhindrer eller fremmer kvinners demokratiske rettigheter. Målet er ikke å teste ut de forskjellige teoriene i og for seg, men å benytte meg av de forskjellige argumentene for og mot forenlighet for å granske og diskutere forholdet kvinner og islamisme i Marokko. Jeg vil fokusere på kvinnelige medlemmer fra to av de mest sentrale islamistiske bevegelsene i Marokko, *Justice et Bienfaisance*¹ og *Mouvement de l'Unification et de la Réforme*² (MUR), som begge dominerer den islamistiske politiske scene (Tozy 1999b). De kvinnelige medlemmene av disse bevegelsene er representanter for den kvinnelige hovedstrøm-islamismen i Marokko. Det vil være intervjuene med disse kvinnene som danner grunnlaget for analysene i oppgaven. I debatten om kvinners stilling i islam har spørsmål om islamske symboler som skautet³, de islamske tekstene, og forholdet mellom menn og kvinner i politisk liv og organisasjonsliv stått sentralt og vil også få stor oppmerksomhet i denne oppgaven.

Oppgavens tidsmessige fokus vil ligge på 1990-tallet, da kvinnespørsmålet kom på banen for fullt i Marokko, og frem til i dag. Det finnes lite litteratur om disse temaene. Til tross for at temaet islam - demokrati etter hvert har fått økende oppmerksomhet, er relativt lite skrevet om dette med fokus på kvinners rettigheter. Lite oppmerksomhet har vært rettet mot kvinnes egne synspunkter innenfor

¹ Rettferdighet og veldedighet. På arabisk: Al-Adl wa-l-Ihsan.

² Bevegelse for samhold og reform. På arabisk: Al-Islah wa-t-Tajdid.

³ Jeg har valgt å benytte begrepet skaut i stedet for slør siden det hodeplagget som brukes i Marokko ikke dekker ansiktet. Hijab er den arabiske betegnelsen. Den blir av og til brukt på norsk, men den vanligste oversettelsen er skaut.

islamismen. Fokuset på Marokko aktualiserer dette ytterligere. Litteraturen jeg har funnet stammer hovedsakelig fra sosiologiske, antropologiske og religionsvitenskapelige studier, men det finnes også noen bidrag innenfor statsvitenskap, særlig fra de seneste årene. De som har skrevet om Marokko, både marokkanske og ikke-marokkanske forskere, har gjerne konsentrert seg om islamister generelt, kvinnelige islamister i forhold til skautets betydning eller kvinner generelt i Marokko.⁴ Innenfor samfunnsvitenskapen dreier det seg ofte om Marokko i forhold til demokrati, et land hvor de demokratiske institusjonene delvis er til stede, men samtidig et land hvor kvinners rettigheter undertrykkes gjennom familielovgivningen. Gjennom denne oppgaven belyser jeg et tema det foreløpig ikke eksisterer mye kunnskap om, men som blir mer og mer aktuelt i den globale tidsalder vi lever i. Et tema som ikke har blitt viet mye oppmerksomhet er forholdet mellom menn og kvinner innad i denne type organisasjoner. På denne måten tilfører min studie noe nytt til debatten om kvinners demokratiske rettigheter og islam.

1.2 Islam, demokrati og demokratisering

Mye har blitt skrevet om forholdet islam og demokrati, og temaet fikk økt fokus etter demokratiseringsbevegelsenes seier i Øst-Europa og oppløsningen av Sovjetunionen. Islam ble etter dette den mest utbredte og den sterkeste transnasjonale kraft i verden med en milliard tilhengere spredt ut over kloden. Dette har ført til fremstillinger av islam som en trussel mot vesten (Esposito 1999:2). I oppfatningen om at islam er en trussel ligger det en antagelse om at islam er iboende antidemokratisk og intolerant (ibid.:240). Det var særlig etter golfkrigen i 1991 at temaer som politisk liberalisering og demokrati kom på banen igjen i Midtøsten og i vestlig diplomati (ibid.). Mange argumenterer for at islam og demokrati er uforenlige, og motsetningene kommer til uttrykk gjennom forskjellen som blir gjort mellom troende og ikke-troende, og mellom menn og kvinner innenfor islam (ibid.:242). Blant de som mener at islam og

⁴ Se for eksempel Tozy (1999), Rasmussen og Christiansen (1993), Christiansen (1999), Bourquiga og Miller (1999).

demokrati er uforenlige befinner Huntington (1996) seg. Han hevder blant annet at siden Koranen ikke skiller mellom politikk og religion, eller politisk og religiøs myndighet, er det vanskeligheter forbundet med demokrati i den islamske sivilisasjon. Utviklingen i ikke-vestlige regioner, inkludert den muslimske verden, var basert på moderniseringsteorier som sidestilte utvikling med en progressiv vestliggjøring og sekularisering av samfunnet (Esposito 1999:7). Kedourie (1992:5-6) støtter opp om dette synet i det han knytter demokrati til sekularisering av staten og andre prinsipper som er fremmede for den muslimske politiske tradisjonen. Esposito og Voll (1996) går mot denne oppfatningen og ser heller på at det finnes et spekter av tendenser innenfor islam, og blant dem bevegelser som forsøker å forene islam og demokrati. Utvik (2003:36) mener at islamistene gjennom sosial mobilisering kan trekke folk fra lavere klasser og den lave middelklasse inn i politikken. På dette området kan også islamister være med å forberede massedemokrati.

Hefner (2000) angriper Huntingtons påstand om at demokratiske prinsipper er uforenlige med mange kulturer, blant annet den islamske, og at det nye skillet etter den kalde krigen er mellom den muslimske og den vestlige verden. Det har vært en vanlig oppfatning blant en del analytikere at demokratisering og etnisk-religiøs gjenopplivelse ikke kan kombineres. Det finnes derimot andre som har en annen forklaring på avvikene fra den demokratiske plan. Oppnåelse av demokrati avhenger av lokale kulturelle ressurser. Disse mener at demokrati krever mer enn valg og konstitusjoner. Det er avhengig av tradisjoner og organisasjoner som kan gi innbyggerne demokratiske verdier (ibid.).

Noe som ofte glemmes er at islam langt fra er en uodynamisk religion som ikke gir rom for forskjellige tolkninger. Islam har blitt brukt til å støtte både demokrati og diktatur, republikk og monarki. Enkelte muslimske ledere har uttrykt seg som motstandere av det vestlige demokratiet og et parlamentarisk system, men dette har ofte vært del av en mer generell motstand mot europeisk koloninnsflytelse for å beskytte islam (Esposito 1999:242). I tillegg er mangel på et utviklet sivilt samfunn og demokratiske tradisjoner også med på å bygge opp under autoritære regimer som man finner i en del muslimske stater (ibid.:248).

Chourou (2002:18) legger vekt på at særlig holdningene til islamistene i Nord-Afrika må endres: islamistiske bevegelser kan være en trussel mot demokratiet, men løsningen er ikke å velge regimene, siden de også er en klar hindring for demokratiet. De forskjellige posisjonene avhenger mye av hvordan både demokrati og islam defineres. Islam kan tolkes ulikt av ulike aktører, akkurat som det finnes forskjellige demokratidefinisjoner. Man må også skille mellom demokrati og demokratisering for å se på de forskjellige posisjonene. Det er forskjell på det å se på islams forenlighet med demokratiske verdier og islams forenlighet med ulike prosesser som kan føre til, eller fremme demokrati. En islamistisk gruppe kan for eksempel være anti-demokratisk i visse holdninger og posisjoner, men kan allikevel være med på å fremme en demokratiseringsprosess. Innenfor demokratiteori er kvinners rettigheter et debattområde. Kvinner er ofte de som fremstilles som "tapere" i demokratiet, og feministisk teori har satt søkelyset på forholdet kvinner og demokrati/demokratisering. Kritikken rettes ofte mot liberaldemokratiet og skillet det opprettholder mellom offentlig og privat sfære.⁵ Kvinner viser seg å bli ekskludert på tross av at de formelt innehar de samme rettigheter som menn. Tradisjonelt har man knyttet kvinners manglende deltakelse til dårligere ressursbaser, og liberaldemokrater har argumentert med at utdanning og modernisering vil føre til like muligheter og likt utfall i politikken. Mange mener imidlertid at dette ikke er riktig, og peker på utviklingen i rike land der kvinner fortsatt ikke deltar på lik linje som menn (Ulvær 2003:29). I demokratiets opprinnelse (som den greske polis, den amerikanske "Bill of Rights" og den franske "Declaration des Droits de l'homme") spilte ikke kvinner noen rolle og hadde ingen mulighet til å være med og utforme sine egne rettigheter. Demokrati i den tradisjonelle oppfatningen av ordet er ingen garanti for deltakelse blant majoriteten av folket (Halvorsen 1992:4).

Ett av de sentrale "kritiske punkter" i forholdet islam og demokrati (uansett definisjon og posisjon) er kvinners rettigheter. Debatten går ut på om kvinners rettigheter som forbindes med demokrati eller demokratisering blir undergravd eller

⁵ I liberal demokratisk teori antar man at den offentlige sfære er befolket med likemenn og -kvinner og at den er karakterisert av "moderne" verdier som rasjonalitet og upartiskhet (Ulvær 2003:29).

fremmet innenfor islam. Islamistenes troverdighet blir utfordret av den erfaring man har med blant annet islamske regimer som har forsøkt å begrense kvinners rettigheter. Dette særlig det å skille kvinner og menn i offentlighet, å pålegge og fremtvinge bruk av skaut og å begrense kvinners offentlige rolle i samfunnet (Esposito1999:245). Det er disse temaene som blir diskutert videre i oppgaven. De forskjellige argumentene i debatten rundt islam og kvinners rettigheter vil danne det teoretiske grunnlaget for analysen. Argumenter for og mot forenlighet mellom islam og kvinners rettigheter blir diskutert og sett i forhold til demokrati og demokratisering. Her følger en klargjøring i begreper som blir viktige for resten av oppgaven, og valg av metode og forhold rundt datainnsamlingen blir diskutert.

1.3 Begrepsavklaring

Ordet islam kan oversettes med "underkastelse". Religionen er basert på Koranen, og eksempler fra profeten Mohammeds liv, Sunna eller hadith.⁶ Islam er en "total" religion i det at den i teorien omfatter alle aspekter ved en muslims liv. Islam er definert ut fra fem pilarer. Den første omhandler tro, *shahada*, basert på trosbekjennelsen "Det finnes ingen annen Gud enn Gud, og Mohammed er hans sendebud". Så kommer de rituelle påleggene: *salat*, de fem daglige bønnene, *zakat*, religiøs skatt, *sawm*, faste under ramadan, og *hajj*, pilgrimsferd til Mekka. I min oppgave er det politisk islam eller islamisme som er i fokus. "Med politisk islam mener vi islam oppfattet som et sosialt, politisk og økonomisk system, en ideologi" (Hjärpe 1983:25).

⁶ Sunna omfatter profetens religiøse levemåte, mens hadith er det som fortelles om profeten: hans fortellinger og handlinger.

1.3.1 Islamisme, fundamentalisme eller politisk islam?

Ayubi (1991:68-69) kommer med en nyttig inndeling og forklaring til forskjellige benevnelser som gjerne blir brukt med samme betydning her i vesten. En *muslim* er en som er født av muslimske foreldre. Muslimer som er troende og som innfrir kravene om bønn, faste, pilegrimsreise og zakat (tiende eller ofring) blir gjerne kalt *mutadayyin muslimer*. Så har man de som betegnes som *islamske reformister* eller *islamske modernister* som mener islam er fleksibel nok til å tilpasse seg til skiftende krav i tid og rom. Disse tre gruppene sier Ayubi (1991) kan falle inn under konseptet religiøsitet slik som det er kjent for eksempel i det kristne vesten. Når vi så beveger oss bort fra kun tro og inn i området for orientering og doktrineintensitet er *salafi* en som tror på profeten Mohammed og hans ledsageres gode eksempel, og de tidlige kalifer og jurister. Salafiene blir gjerne sett på som tradisjonister og opptatt av de eldre tekstene. *Fundamentalisme* er egentlig en betegnelse av kristen opprinnelse, men som har blitt overført til den muslimske verden. I likhet med salafiene vil fundamentalistene gå tilbake til de opprinnelige kildene, men de er mer skeptiske til de juridiske tekstene. De har en holistisk oppfatning av islam, hvor islam er både religion, måte å leve på og stat. *Neo-fundamentalister* har som regel en mer radikal eller militant orientering. Begrepet *islamister* er vanligvis brukt om de siste tre gruppene. Til forskjell fra det å være født muslim har disse tatt et bevisst valg av den islamske doktrine. Når det gjelder *politisk islam* blir det brukt hovedsakelig i forbindelse med de to siste gruppene.

Uttrykket fundamentalisme knyttes gjerne opp mot den store reformistbevegelsen (salafi) fra slutten av det 19. århundre. Hovedtalsmennene for denne retningen var Al Afghani, Mohamed Abduh og Rachid Ridha. Burgat (1995) skiller mellom islamister og fundamentalister ved at de har forskjellige midler for å nå målene som er tilbakevendelse til tekstene i Koranen og profetens Sunna som kilde når det gjelder moralske, sosiale og politiske referanser i gjenfødselen av den muslimske æra. Mens fundamentalistene stiller seg skeptiske til den teknologiske moderniteten, har denne blitt godkjent eksplisitt av islamistene (ibid.:29). Utvik

(1993:200) har en presis definisjon av islamistiske bevegelser som innebærer tre prinsipper:

- Det er de som refererer til seg selv som den islamistiske (eller islamske) bevegelse
- De ønsker opprettelsen av en islamsk stat, og hovedkriteriet for en slik stat er at den skal styres av sharia, islams hellige lov
- De organiserer seg selv i sosiale og politiske bevegelser for å nå dette målet.

Jeg har valgt å bruke begrepet islamisme/islamister siden det er mer nøytralt og presist enn fundamentalisme, og siden det er det begrepet som ofte brukes av islamistene selv og ligger nærmest det islamske begrepet *al-haraka al-islamiyya*⁷ (Tozy 1999a). Heretter vil *islamisme* brukes om den politiske ideologien som omfatter alle livets aspekter, inkludert en islamsk stat styrt av sharia, mens *islamist* er en som definerer seg selv som det, og som er organisert i en sosial eller politisk gruppe for å nå målet: en sann islamsk stat. Der andre forfattere har brukt andre begreper refereres dette til i fotnoter.

1.3.2 Religion og politikk

Fra et vestlig synspunkt kan det sies at islam både er religiøs tro og en politisk ideologi, i tillegg til at det er et personlighets- eller gruppeidentitetsmerke (Ruthven 1997). At islam fungerer som en politisk ideologi er noe man allment har blitt oppmerksom på. Islam som drivkraft til politisk handling og som norm for samfunnsordninger og det sosiale liv er i og for seg ikke noe nytt. Islam har alltid vært en handling med politiske konsekvenser (Hjärpe 1983:30).

Når man snakker om ”islamsk samfunn”, i opposisjon til sekularismen betyr det at man ser religionen som noe som omfatter alle områder av det menneskelige liv. Religionsbegrepet er totalitært (ibid.:33). De normgivende kildene i

⁷ Den islamske eller islamistiske bevegelse.

islam er Koranen og Sunnaen. Koranen ses som Guds eget ord, mens Sunnaen er profeten Mohammeds eksempel og ord, slik man finner det i hadith-litteraturen. Ettersom Mohammed ikke bare var profet og forkynner, men også leder for den første islamske staten (Medina), kan man snakke om hans Sunna på samfunnslivets område (ibid.:33). Blant Sunnimuslimene er det profetens liv, hans ledsageres liv, og de fire kalifene som fulgte etter ham som regnes som eksempler, også når det gjelder det politiske liv. På grunnlag av de normative kildene ble det utviklet et islamsk rettssystem, under de første århundrene, i form av et antall lovskoler. Den islamske sharia (loven) var deretter det gjeldende juridiske systemet i de muslimske landene (ibid.:33).

I Midtøsten har debatten om islam og politikk vært sentrert rundt to grunnleggende spørsmål. Det første er religionens funksjon i en moderne muslimsk stat, om religionen kun skal angå individets liv, eller om den også skal gjelde det sosiale, økonomiske og politiske liv. Det andre er lovklider. Skal kun sharia brukes og tolkes, eller skal man også være åpen for andre lovklider som tradisjon, menneskelig tenkning etc.⁸

Det finnes fire ”grupperinger” med forskjellige holdninger til disse to stridighetsområdene.⁹ Det er imidlertid ikke mulig å plassere gruppene systematisk etter disse inndelingene siden det her kun er snakk om tendenser. **Tradisjonister** mener at kun Gud kan gi lover. Man skal følge de tradisjonelle autoriteters tolkning. De forkaster det moderne samfunn som et vestlig system som er fiendtlig overfor islam. Religion er ikke redusert til et individuelt anliggende. **Modernister** mener at man i lovvedtak og i samfunnet skal inspireres av islams vurderinger og prinsipper. Men de går ut fra prinsippene, ikke ”tradisjonelle detaljregler”. De er også for bruk av moderne teknologi. **Sekularistene** befinner seg på den andre ytterkanten når det gjelder religionens funksjon. For sekularistene er religion et personlig valg og religion skal skilles fra staten. **Islamistene**¹⁰ mener at

⁸ Basert på Haugom, Lars (1995): *The Future of islamist Movements in Egypt and Turkey 1970-1995*. Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for statsvitenskap. Hovedoppgave.

⁹ Basert på Hjärpe (1983) og Haugom (1995).

¹⁰ Her bruker Hjärpe (1983) begrepet *fundamentalisme*.

islam er en samfunnsordning og vestlige verdier avskrives. Islam er tro, levemåte og stat. De avskriver også den vestlige sekulariseringen. Sekularisme og islamisme er forskjellige syn på religionens funksjon, tradisjonister og modernister skiller seg fra hverandre når det gjelder tolkning av islam. Sekularister og modernister ønsker nye lover, mens tradisjonister og islamister mener at sharia skal tilpasses og tolkes av ulama¹¹. Tradisjonistene og sekularistene innsnevrer religionsbegrepet siden det moderne samfunnet er utenfor religionens kompetanseområde, mens modernister og islamister har et totalitært religionsbegrep. Islamismen kan på denne måten sies å befinne seg mellom tradisjonisme og modernisme, og i opposisjon til sekularisme. Det er også her de marokkanske bevegelsene jeg studerer kan plasseres. De avskriver vestlige ideer og mener at de kan finne løsninger med islamske referanser. Religionen er altomfattende, men de er åpne for og ønsker en ny tolkning av islam.

1.4 Metode

For å undersøke forholdet mellom kvinner, islam og demokrati i Marokko har jeg valgt å benytte meg av en kvalitativ tilnærming. Her vil metodiske betraktninger i forhold til innsamling av data bli diskutert. Det blir også gått inn på hvordan den informasjon jeg har innhentet kan besvare min problemstilling. *Kvalitative metoder* innebærer liten grad av formalisering og metoden har primært et forstående mål. Datas generelle gyldighet er dermed ikke i fokus. Det sentrale i metoden er at man gjennom forskjellige former for datainnsamling er i stand til å skape dypere forståelse for det problemkomplekset man studerer, samt å forstå problemkompleksets sammenheng med helheten. Metoden er kjennetegnet ved nærhet til datakilden (Andersen 1990:13-14). Hensikten med kvalitative undersøkelsesmetoder er å forstå det særlige, individet og det unike (ibid.:28). Det er naturlig å bruke en kvalitativ tilnærming når det grunnleggende materialet i stor grad er fokusert på dynamiske relasjoner mellom aktører, og man ser på den kunnskapen som oppnås som en

¹¹ Lærde eller mennesker som er utdannet i de religiøse "vitenskaper" (Ayubi, 1991:256).

spesiell og kontekstuell kvalitativ kunnskap (Kvale 1997).

Innenfor den kvalitative tilnærmingen har jeg valgt casestudie som strategi, og casestudie blir av Yin definert som "an empirical inquiry that investigates a contemporary phenomenon within its real-life context, especially when the boundaries between phenomenon and context are not clearly evident" (Yin 1994:13). Andersen (1997) deler casestudier i tre, ettersom hvordan de relateres til teori: a-teoretiske, fortolkende og teorigenererende. A-teoretiske og teoretisk fortolkende casestudier har det til felles at de er motivert ut fra interesse for det som studeres, snarere enn ønsket om å utvikle generelle innsikter. I teoretisk fortolkende studier trekkes generell innsikt og teorier bevisst inn for å tolke eller forklare det som studeres (ibid:95). Min studie vil være fortolkende i det forskjellige teorier trekkes inn for å belyse problemstilling og funn. Hovedfokus er kvinners egen bruk og tolkning av islam, og oppfatning av egen situasjon knyttet til en overordnet debatt om forholdet kvinner, islam og demokrati. Dette er i tråd med det Kvale (1997:17) ser på som hensikten med det kvalitative forskningsintervjuet: "[det] forsøker å forstå verden fra intervjupersonens side, å få frem betydningen av folks erfaringer, og å avdekke deres opplevelse av verden, forut for vitenskapelige forklaringer". Yin (1994:9) sier at casestudier er den foretrukne strategien når forskningsspørsmålene er *hvordan* og *hvorfor*, når forskeren har liten kontroll over hendelsen og fokuset for forskningen er et samtidfenomen i en virkelighetskontekst. Dette passer bra til min problemstilling. Datainnsamling til case studier kan hente informasjon fra ulike kilder: dokumenter, arkivsamlinger, intervjuer, direkte observasjon, deltagende observasjon og fysiske kulturgjenstander (ibid.:78). Datainnsamlingen til denne oppgaven er basert på forskjellige typer kilder, såkalt kildetriadangulering. Det dreier seg om både primær- og sekundærkilder. Primærkildene er de data jeg har fått gjennom intervjuene. Sekundærlitteratur har jeg samlet i Norge, Sverige og Marokko. Dette er bøker publisert av spesialister på området, både vestlige og arabiske, aviser, tidsskrifter, og fagartikler og informasjon fra internettsider som er relevante. Ved et opphold ved det Nordiska Afrika Institut i Uppsala, Sverige hadde jeg tilgang til aktuelle tidsskrifter og annen litteratur. I Marokko samlet jeg særlig inn stoff fra

aviser, og benyttet meg av "Centre Jaques Berque" og "Bibliothèque de la Source" som har det meste av dokumentasjon på Marokko.

1.4.1 Presentasjon av case

Fokus for min casestudie er rettet mot en bevegelse i ett land: "mainstream"-islamister i Marokko. Yin (1994) begrunner single case design ut fra tre grunner: caset er kritisk i forhold til gjeldende teori, caset er ekstremt eller unikt eller caset er fenomenavslørende. I mitt tilfelle er det det første som vil gjelde. Utgangspunktet for valg av case er basert på debatten om forenlighet mellom islam og demokrati med fokus på kvinner hvor tidligere teori har sagt at islam og demokrati er uforenlige nettopp på grunn av kvinnesynet. Marokko er et land hvor demokrati, demokratisering og kvinners rettigheter er høyst aktuelle temaer. Angående debatten om islam og demokrati er denne relevant for ethvert muslimsk land. Temaet om å få kvinner inn i utviklingen er aktuelt og kvinners rettigheter blir absolutt diskutert. Islamistene er de som gjerne oppfattes som anti-demokratiske og representanter for en kvinneundertrykkende holdning. Dersom påstanden om at islam og demokrati er uforenlige på grunn av kvinneundertrykkelse stemmer, må dette også gjelde islamister i Marokko. Min undersøkelse kan generaliseres til andre kvinner i de islamistiske kvinnegruppene i større byer, og der medlemmene har utdanning. Jeg kan ikke si noe om kvinner på landsbygda i forhold til islamisme, heller ikke om bevegelser som befinner seg ideologisk langt fra de bevegelsene jeg studerer. Selv om islamismen i forskjellige land er preget av områdets historie og omgivelsene kan mine funn si noe om hva man kan forvente å finne i lignende byer og lignende grupperinger.

1.4.2 Utvelging og representativitet

I en studie er man opptatt av at de dataene som samles inn skal være mest mulig valide (relevante) for den problemstillingen man har, og at de er reliable (pålitelige) (Hellevik 1997:103). Rubin og Rubin (1995) presenterer tre alternative begreper til

de kvantitative begrepene *validitet* og *reliabilitet*. Disse begrepene er vanskelige å overføre til kvalitative studier og i stedet foreslås *transparency*, *consistency-coherence* og *communicability* til å bedømme et kvalitativt arbeids troverdighet. *Transparency* går ut på at man kan følge den grunnleggende datainnsamlingen, *consistency* går på om det er samsvar mellom forskjellige intervjuer, mellom forskjellige informanter og mellom forskjellige case, og *communicability* går på å formidle kunnskap fra området du har gjort undersøkelsen i og gjøre leseren kjent med det (ibid.:85-91). Jeg prøver å oppfylle disse kravene ved å redegjøre for datainnsamlingen i dette kapitlet, så vil jeg prøve å formidle den kunnskapen jeg har fått om området i kapittel tre, og i kapittel vil jeg se på samsvar mellom intervjuer.

Det må tas i betraktning at forskeren nesten alltid påvirker de menneskene som blir undersøkt. "Det er svært vanskelig å vite hvordan og i hvilken grad man påvirker informantene eller samfunnet mer generelt" (Hesselberg 1998:42). Under feltarbeidene mine prøvde jeg hele tiden å benytte meg av flest mulig informasjonskilder, men hovedvekten ligger allikevel på informasjon fra kvinnelige islamister. Dette utgjør selvfølgelig en risiko når det gjelder min objektivitet. Jeg forklarer derfor forholdene rundt innsamlingen av data, hvordan jeg har valgt ut byer og informanter, forholdene rundt intervjusituasjonen, og styrker og svakheter ved disse.

Valg av byer

Som utgangspunkt for min undersøkelse valgte jeg å fokusere på marokkanske storbyer siden det er der islamismen er mest utbredt. Islamismen er også gjerne knyttet til utdanningsinstitusjoner og særlig universitetene og disse finnes i storbyene.¹² Jeg valgte Casablanca og Rabat siden disse byene er henholdsvis økonomisk og politisk sentrum og dermed sentrale områder for alle grupper som ønsker å øve innflytelse. *Justice et Bienfaisance* har sitt hovedsete i Salé, en by nært knyttet til Rabat, mens MUR har sitt sete i Rabat. Avdelinger finnes også i de andre

¹² Se for eksempel Burgat (1995) og Christiansen (1999).

byene. Jeg bodde selv i Rabat under feltarbeidene. I tillegg til disse to byene hadde jeg et kortere opphold i Tanger hvor islamistene også er godt representert og gjorde det bra ved siste nasjonalvalg. Tanger ble valgt ut som en slags "kontroll" for de to andre byene. Jeg vurderte det som nyttig å snakke med medlemmer som befant seg lengre fra "maktsentraene" som er Rabat og Casablanca.

Valg av grupper og informanter

Når byene var valgt var neste utfordring å finne informantene. I min oppgave er intervjudata samlet inn fra et utvalg kvinner fra to islamistiske bevegelser i Marokko. Disse dekker ikke alle islamister, men hovedstrømningen innenfor den marokkanske islamismen, representert ved de to gruppene *Justice et Bienfaisance* og MUR. Innenfor disse gruppene er det opprettet egne kvinnegrupper. For *Justice et Bienfaisance* heter denne *Association insaf pour la femme et l'enfant*¹³ (stort sett kalt *insaf*), og for MUR/PJD *Organisation du renouveau de la conscience feminine* (ORCF). Det er disse kvinnene jeg vil konsentrere meg om.

Enkelte hevder at ikke en gang disse to bevegelsene kan karakteriseres som "den islamistiske bevegelse" i Marokko i det de er forskjellige, for eksempel ved at den ene aksepterer kongen og hans status som "commander of the faithful" og dermed blir representanter for det offisielle islam. Allikevel er det visse fellestrekk som gjør det mulig å snakke om en islamistisk bevegelse, og særlig en "kvinnelig" islamisme. I en del litteratur som behandler islamisme generelt snakkes det gjerne om "den islamistiske bevegelse" som et globalt fenomen der visse likhetstrekk går igjen hos alle. De fleste er allikevel enige om at alle islamistiske bevegelser er påvirket av sitt lands historie og forholdene innad i landet, derfor er det variasjon fra land til land, mellom regioner og mellom grupper. Når det gjelder kvinnene i disse bevegelsene vil jeg underveis trekke inn eksempler fra andre lignende casestudier som også er gjort i andre land, og jeg mener at en del av egenskapene kan overføres til andre islamister. I studier som er gjort av "fundamentalisme" i forhold til kvinner generelt, eller

¹³ Foreningen rettferdighet for kvinner og barn.

omvendt, har sammenligninger skjedd også på tvers av religioner. Jeg holder meg til islamisme. Mine kriterier for valg av informanter var at de skulle være medlemmer av en av de to islamistiske bevegelsene jeg hadde valgt ut, og at de definerte seg selv som islamister. I de islamistiske bevegelsene jeg studerer er kvinnene godt representert og de er representanter for et islam som absolutt er politisk. Grunnen til at akkurat disse to bevegelsene ble valgt ut er at det er de to som har størst oppslutning i folket, og de er de mest politiske ikke-voldelige islamistiske bevegelsene i Marokko og representanter for hovedstrømningen innenfor islamismen i Marokko.¹⁴ Hovedfokus for meg vil ikke være forskjeller mellom kvinnene i disse to bevegelsene, men heller å se på kvinnelige medlemmer fra disse to bevegelsene som representanter for "den kvinnelige hovedstrøm-islamismen" i storbyer i Marokko. I utgangspunktet hadde jeg tenkt å konsentrere meg om universitetsstudenter, men fant etter hvert ut at det var mer interessant med kvinner fra forskjellige kategorier. Det de har til felles er at de tar eller har høyere utdanning, og de er med i kvinneseksjonen av sin bevegelse. I Casablanca og Rabat var alle kvinnene medlemmer enten av *Insaf* eller ORCF, mens kvinnene i Tanger var medlemmer av lokale kvinnegrupper i de to bevegelsene *Justice et Bienfaisance* og MUR. De som var medlemmer av MUR var også stort sett medlemmer av partiet *Parti de la Justice et du Développement* (PJD)¹⁵.

Når det gjelder utvelgingen av informanter var jeg stort sett avhengig av andre for å få tak i dem. Mye gikk på kontakter til de som jeg allerede hadde intervjuet. Jeg forsøkte selv å dra til universitetet for å få tak i de jeg ville treffe, men uten hell. Jeg måtte bli introdusert av en marokkaner, og aller helst av et annet medlem av bevegelsen. Når jeg først kom til Rabat møtte jeg Nadia Yassine som er en stor kvinneskikkelse i *Justice et Bienfaisance* og datter av den spirituelle lederen Abdessalam Yassine. Ved å bli invitert på et møte hjemme hos henne ble jeg presentert for andre medlemmer jeg kunne intervjuet. Disse satte meg

¹⁴ Se for eksempel Tozy (1999a, 1999b).

¹⁵ Parti for rettferdighet og utvikling.

igjen i kontakt med andre. For å benytte meg av andre kanaler ble jeg også introdusert for medlemmer på universitetet av ikke-medlemmer. For å få tak i representanter for MUR ble jeg presentert for en sentral person i ORCF som hjalp meg noe videre for å få til flere intervjuer. Jeg benyttet meg også her av bekjenskaper som kunne introdusere meg for andre medlemmer. Problemer jeg møtte på i forhold til informanter var at det var enklere å få tak i medlemmer fra *Justice et Bienfaisance* enn fra MUR. Jeg fikk en forklaring fra en fransk forsker som selv hadde opplevd samme problem: siden MUR ofte knyttes til det politiske partiet PJD er de gjenstand for mye kritikk, også fra vesten. De er rett og slett redde for å stilles i et dårlig lys. Jeg fikk også forklaringen fra et medlem av ORCF/MUR som jeg møtte gjentatte ganger. Hun sa at hun ikke var mot forskning, men at det var stor fare for at opplysninger skulle misbrukes. Dette førte til at medlemmer av *Justice et Bienfaisance* er noe bedre representert, men jeg anser allikevel utvalget fra MUR som tilfredsstillende. De jeg intervjuet hadde så sentrale posisjoner at de kunne gi meg den informasjonen jeg trengte. I tillegg møtte jeg en sentral representant fra ORCF/MUR flere ganger og hadde mer dyptgående intervjuer med henne.

Sjansen for at en gruppe medlemmer ikke ble representert er selvfølgelig til stede, men særlig det å benytte seg av forskjellige "kontaktkanaler" reduserer faren for dette. I tillegg er kildetriangulering mellom intervjuene (primærkilder) og sekundærlitteratur med på å sikre høyere reliabilitet eller *consistency-coherence* på data.

1.4.3 Erfaringer fra feltarbeidene

Feltarbeid er systematisk undersøkelse av sosiale situasjoner og sosiale endringer. Det søker svar på visse spørsmål på en systematisk måte uten å følge strengt forutbestemte undersøkelsesopplegg (Mikkelsen 1995:26). Feltarbeid er den faktiske datainnsamlingsprosessen – flettet sammen med dataanalyse og mulig revidering av utgangsspørsmålene (ibid.:27). Mye av min informasjonsinnhenting har foregått i forbindelse med to feltarbeid jeg foretok i Marokko. Det ene oppholdet var på nærmere en måned og skjedde i november-desember 2002. I mars- mai 2003 hadde

jeg et opphold på to måneder. Hovedvekten av datainnsamlingen er basert på intervjuer, supplert med uformelle samtaler og direkte observasjon. Intervjuene ble særlig foretatt med de kvinnelige medlemmene i de to bevegelsene jeg valgte ut, men også noen mannlige medlemmer, medlemmer av feministorganisasjoner og forskere på området. Til sammen intervjuet jeg 28 kvinner som var medlemmer av en av de islamistiske bevegelsene. Noen av dem møtte jeg flere ganger. I tillegg hadde jeg en del uformelle samtaler både med intervjupersoner og andre. Observasjonen var uformell og gikk på alt fra å observere det som skjedde rundt meg til daglig til å delta på møter. I tillegg samlet jeg aviser/avisutklipp og litteratur.

I løpet av det første feltarbeidet opprettet jeg en del kontakter, foretok noen intervjuer og samlet litteratur. Under det andre oppholdet konsentrerte jeg meg i hovedsak om intervjuer, men "fritid" ble brukt til annen informasjonsinnhenting. Under begge oppholdene hadde jeg uformelle samtaler og brukte enhver anledning til å observere det som skjedde rundt meg. Oppholdene mine gjorde det mulig å bedre min forståelse av det marokkanske samfunnet generelt, og deltakelse på møter i bevegelsene hjalp også på forståelsen av disse. Intervjuene er særlig viktige som informasjonskilde siden det er skrevet lite om kvinnelige islamister i Marokko.

Før jeg dro tenkte jeg mye gjennom hva jeg kunne si og hva jeg ikke kunne si, hva jeg kunne ha på meg, og hva jeg ikke kunne ha på meg. Når det gjelder bekledning valgte jeg å ikke ha på meg skaut eller tradisjonelle klær. Dette ville bare ha ført til en unaturlig, og kanskje uforståelig situasjon for informantene. Jeg valgte å gå med lange bukser eller skjørt og generelt klær som ikke var kroppsnære. Håret satte jeg som regel opp i en knute i nakken eller i en flette. Jeg merket etter hvert at min bekledning ikke hadde så mye å si siden jeg var en utenforstående. I tillegg går kvinner med alt fra miniskjørt til *djellaba*¹⁶ i byene. Men når noen informanter snakket om det å ha på seg for eksempel miniskjørt og gjennomsiktede eller kroppsnære klær som noe negativt var jeg glad jeg hadde valgt et antrekk som ikke provoserte.

¹⁶ Tradisjonell marokkansk klesdrakt som ser ut som en lang og vid kjole, gjerne med hette på.

Jeg møtte mange reaksjoner på det at jeg var en enslig europeisk kvinne som reiste på egenhånd, men informantene ga aldri uttrykk for negativ innstilling på grunn av dette. Mange uttrykte respekt fordi jeg var interessert i å høre deres versjon.

1.4.4 Intervjuene

En av de viktigste kildene til case studie informasjon er intervjuet (Yin, 1994:84). Før feltarbeidet grublet jeg mye over hvordan min rolle som intervjuer skulle være. Skulle jeg stille detaljerte spørsmål, eller skulle jeg ha mer åpne spørsmål? Hvor aktiv skulle jeg være med å bryte inn dersom informantene beveget seg på siden av det jeg egentlig ville snakke om? Skulle jeg la dem snakke fritt dersom de tok initiativet til det? Jeg valgte å benytte meg av semistrukturerte intervjuer som er en type kvalitativt intervju. Det kvalitative forskningsintervjuet er en metode til å forstå verden fra intervjupersonenes side: avdekke deres opplevelse av verden og få frem betydningen av deres erfaringer, forut for vitenskapelige forklaringer. Det er en spesiell form for samtale med en viss struktur og målet er å få frem det særegne, og å belyse de ulike aspektene og nyansene ved fenomenet man studerer (Kvale 1997). Semistrukturerte intervjuer brukes for å få informasjon om gitte temaer fra alle informantene, slik at man har et grunnlag for sammenligning. Denne type intervju utføres gjerne mer som en samtale, der man er åpen til å følge opp nye temaer underveis, kan endre strategi og tilpasse seg. Dette er en fleksibel form for intervjumetode.

Intervju på fremmedspråk

Jeg valgte å foreta alle mine intervjuer på fransk, som er et fremmedspråk både for meg og mange av informantene. Jeg kunne ha valgt å benytte meg av tolk, men fant ut at det var best å foreta intervjuene selv. Det kunne ha vært vanskelig å finne en ”nøytral” tolk siden en annen tolkning av islam enn den offisielle egentlig er forbudt. Den ene bevegelsen jeg gjorde intervjuer med har ikke lovlig status i Marokko, og de har til tider store problemer med myndighetene. Jeg tror også at det kunne føles mer avslappende å snakke med meg alene, siden jeg sannsynligvis ikke utgjorde en trussel

for disse kvinnene, slik en annen marokkansk kvinne kunne ha gjort. Dessuten er det en fordel å gjøre intervjuene selv, slik at jeg unngår tolkning av svarene fra en tolk. Jeg anser mitt fransknivå som tilfredsstillende til å bruke til intervjuing, og de fleste med utdanning i Marokko snakker fransk i større eller mindre grad. Faren for at en gruppe ble utelukket er allikevel tilstede, men siden mine informanter var kvinner med et visst utdanningsnivå er denne faren redusert.

Intervjusituasjonen og min rolle

Jeg hadde laget en intervjuguide med konkrete spørsmål, og denne ble fulgt i større eller mindre grad under intervjuene. Jeg hadde allikevel noen temaer som jeg prøvde å få snakke med de fleste om. Et av problemene var at noen av informantene hadde dårlig tid slik at jeg måtte velge ut de viktigste temaene. Når det gjelder hvor mye jeg lot informantene snakke varierte dette etter hvordan intervjusituasjonen var og hvor aktive informantene selv var. Ved å la informantene snakke uavbrutt fikk jeg ofte svar på spørsmål jeg hadde tenkt å stille senere, og de kunne komme med nyttig tilleggsinformasjon. Når jeg merket at samtalen beveget seg lengre og lengre ut fra det temaet vi opprinnelig snakket om prøvde jeg å spore informanten tilbake.

Intervjuene varierte både i lengde og måten de foregikk på og omgivelsene de ble foretatt i. Intervjuenes varighet varierte mellom 25 minutter og ca to timer. Noen ganger tok jeg rollen som ganske passiv lytter som stilte spørsmål når det krevdes, men kommuniserte ellers gjennom kroppsspråk ved å vise at dette var interessant. Andre ganger måtte jeg stille spørsmål mer aktivt. Noen av intervjuene begynte gjerne som uformelle samtaler rundt te-bordet hvor vi dreide inn på intervjutemaene etter hvert. Jeg lot informantene selv velge stedet hvor intervjuene skulle foretas. Intervjuene ble foretatt i parlamentet, kontorer, kafeer, universitetet, bevegelsens hovedsete eller hjemme hos informantene. Ved å la informantene velge sted var sjansen større for at de skulle føle seg tilpass. Jeg brukte båndopptaker under noen av intervjuene, men lot være når informantene viste motvilje mot dette eller i situasjoner hvor dette ville være upassende eller føre til et brudd i en allerede påbegynt samtale. Jeg gjorde alltid informantene oppmerksomme på at det var frivillig å være med på

intervjuene, og at deres anonymitet ville bli beskyttet hvis de ønsket det.

De fleste intervjuene ble foretatt med meg og informanten alene uten andre til stede. I et par tilfeller var dette vanskelig på grunn av problemer i forhold til plass og tid. Dette løste jeg, etter å ha hatt en uformell samtale, med å be om å få snakke med en og en først, og så ta en gruppesamtale etterpå. Ett intervju ble allikevel foretatt i gruppe. Når jeg skulle snakke med mannlige medlemmer stilte dette seg noe annerledes siden det av mange blir sett på som uanstendig at en kvinne og en mann som ikke er gift eller i så nær familie at de ikke kan gifte seg, oppholder seg alene i samme rom. Jeg ba derfor aldri om å få være alene med en mann, slik at intervjuene ble foretatt enten i gruppe, eller med andre menn til stede. Jeg fikk også gjort ett intervju med en kvinne som tidligere hadde vært medlem av en av de to bevegelsene. Det er en svakhet at jeg kun har en person å holde meg til, men det var umulig å få tak i andre som hadde gjort det samme. Dette ble forklart ut fra frykt for represalier fra bevegelsen, eller at disse kvinnene ikke ønsket å rippe opp i gamle og fortrenge minner. Jeg har allikevel valgt å ta med dette intervjuet som kilde siden informasjonen jeg fikk fra henne var nyttig. Jeg vil supplere den informasjonen jeg har fra henne med det forskere sier om de samme temaene. I tillegg intervjuet jeg noen representanter for feministbevegelsene i Marokko for å høre "den andre siden".

Kvalitetsmessig kan alle intervjuene brukes, men det er forskjell i informasjonsmengde. Kvinnene jeg intervjuet hadde alle utdannelse og kunne uttrykke seg bra. Franskkunnskapene varierte selvfølgelig også, men ingen hadde problemer med å uttrykke seg tilfredsstillende på fransk.

1.4.5 Observasjon og samtaler

For å supplementere de kvalitative intervjuene benyttet jeg meg av observasjon og uformelle samtaler under feltarbeidene i Marokko. Det var selvfølgelig ikke mulig i løpet av til sammen knappe tre måneder å gjennomføre antropologiske observasjonsmetoder i fremmed kultur, men allikevel lærte jeg mye gjennom å delta i dagliglivet i en marokkansk storby. Besøk hjemme hos informanter og andre ga meg også verdifull innsikt i livet innenfor hjemmets ramme. Jeg benyttet også enhver

anledning til å kommunisere med folk jeg traff med forskjellig bakgrunn.

Jeg fikk delta på noen møter som ble holdt både i *Justice et Bienfaisance* og MUR. Under det andre oppholdet var jeg også så heldig å få med meg *Justice og Bienfaisances* "dialogdag" der temaet var den marokkanske kvinnen og hennes utfordringer. Der var det representanter fra forskjellige miljøer, og representanter fra de to bevegelsene var til stede.

Under det andre oppholdet mitt bodde jeg hos en marokkansk kvinne, noe som gjorde at jeg fikk god kontakt med det marokkanske ikke-islamistiske miljøet i tillegg. Dette var nyttig for også å få andres synspunkter. Under dette oppholdet var det flere demonstrasjoner i forbindelse med angrepene på Irak, og mange av islamistene var aktive i disse demonstrasjonene. Samtaleemnet i denne perioden dreide seg ofte inn på forholdet mellom den arabiske og den vestlige verden og støtte eller hat til USA og vesten. Samtaler med andre studenter og forskere som selv gjorde feltarbeid var også til stor hjelp, for å kunne sammenligne funn og diskutere felles problemer.

1.5 Disposisjon

I dette kapitlet har jeg presentert problemstilling og hovedspørsmål for denne oppgaven, og gått kort inn på problematikken rundt islam, kvinner og demokrati. Jeg har også gått nærmere inn på det metodiske grunnlaget for analysen av data, og hvordan de har blitt samlet inn.

I neste kapittel vil jeg gi en presentasjon av de forskjellige perspektivene på forholdet mellom islam og kvinners rettigheter. Jeg har valgt å gi en presentasjon av argumenter mot og for forenlighet mellom islam og kvinners rettigheter. Demokratibegrepet blir diskutert i forhold til islam og kvinner. De teoribidragene jeg diskuterer her danner grunnlaget for den videre analysen av kvinnelige islamisters bruk av islam i forhold til sine demokratiske rettigheter.

I kapittel tre vil jeg gi en nærmere presentasjon av bakgrunnsinformasjon om Marokko. Her vil jeg gå inn på situasjonen i Marokko i dag, hvordan islam/islamisme

brukes av forskjellige aktører, og debatten mellom feminister og islamister i kvinnespørsmålet. Jeg vil også gi en nærmere presentasjon av de to bevegelsene jeg har valgt å studere, og kvinneseksjonene som finnes innenfor hver av dem. Argumentene vil settes inn i den marokkanske konteksten.

Kapittel 4 vil være analysedelen av oppgaven. Her redegjør jeg for hvordan kvinnene selv oppfatter sin situasjon. Først vil jeg gå gjennom hva skautet innebærer for kvinnene som bruker det og hvilke muligheter eller begrensninger det gir dem. Deretter ser jeg på kvinnes tolkning av de islamske kildene som også er en måte å bruke islam på. Til slutt gjennomgår kvinnes egen oppfatning av muligheter og begrensninger på deltakelse innad i bevegelsen, og utenfor. Alt dette diskuteres i forhold til teoribidragene som ble presentert i kapittel to.

Det siste kapitlet vil oppsummere funnene i forhold til utgangspunktet mitt og presentere hovedkonklusjonene.

2. Forholdet islam og kvinners rettigheter

Debatten rundt kvinnens stilling er ofte av avgjørende betydning i konfliktene som skaper motsetninger som islam/vesten, tradisjonell/moderne, likhet/forskjell og privat/offentlig. Mens det i vesten stort sett ses på som nødvendig at kvinner deltar på lik linje med menn for å skape sosial utvikling og demokrati er ikke nødvendigvis dette synet gjeldende i den muslimske verden. Fremveksten av islamistiske bevegelser i den muslimske verden, spesielt markert gjennom den iranske revolusjon, har ført til at mange spesialister har kommet frem til at en politisk modernisering, slik som i vesten, er umulig. Konklusjonen er at islam og demokrati er uforenlige. Denne type syn har ført til et kategorisk skille mellom den vestlige og den muslimske verden og islam har blitt sett på som et sett av uforanderlige doktriner (Kian-Thiébaud 2003:71). Målet med denne oppgaven er empirisk å granske og diskutere argumenter for og mot forenlighet mellom kvinner og islam ut fra demokratiske prinsipper. Argumentene mot forenligheten går i all hovedsak ut på at islam ikke er forenlig med likestilling mellom kjønnene, dermed er islam uforenlig med demokrati. Ut fra dette synet er islam, med vekt på islamistenes bruk og tolkning, med på å opprettholde forskjeller mellom kjønnene. Det islamske skautet legger begrensninger på kvinner, islamistene vil begrense kvinnes rolle i det offentlige rom og ha fysisk deling mellom kjønnene i det offentlige rom.

Mot dette kommer argumentene om at kvinners rettigheter og islam er forenlige, og at islam kan støtte opp om kvinners demokratiske rettigheter. Disse går på at skautet kan gi kvinner flere muligheter, at kvinnene i de islamistiske bevegelsene kan være med å fremme egne rettigheter og være aktive gjennom denne type organisasjoner. Det kan også gi kvinnene adgang til den offentlige sfære.

Her blir argumentene fra hver side i debatten presentert. Først kommer argumentene mot forenlighet mellom kvinners rettigheter og islam, så kommer argumentene for. Så blir argumentene oppsummert og diskutert i forhold til demokrati og demokratisering. Til slutt blir det gjort rede for hvordan man kan studere kvinners deltakelse.

2.1 Argumenter mot forenlighet mellom kvinners rettigheter og islam

Ideen om uforenlighet mellom islam og demokrati stammer særlig fra orientalismen eller moderniseringsteorier, der de to begrepene (islam og demokrati) gjerne fremstilles som en dikotomi. Dette førte også til en oppfatning om at kvinnefrigjøringen, som er knyttet til den moderne verden ikke er forenlig med islam (Sakaranaho 2003:79). Moderniseringsteorier har ofte sett på islam som hovedhinder for en demokratisk utvikling og kvinnefrigjøring i den muslimske verden. Selv om forskere i ettertid har stilt seg kritisk til moderniseringsteoriene er det fortsatt forskere som hevder at islam og demokrati ikke er forenlike, og en av grunnene er kvinnesynet, særlig hos islamistene. Blant annet Moghissi (1999) peker på svakheter ved en for positivistisk holdning innenfor postmodernistisk forskning, der vestlige forskere prøver å forsvare islam. Dette gjør de ved å rettferdiggjøre fundamentalistisk praksis uten å ta hensyn til den undertrykkende holdningen de kan ha for eksempel i forhold til kvinner. Enkelte hevder at man må velge enten religion eller demokrati. Ifølge Mernissi (1993:52) hevder de tradisjonelle i dagens debatt at man ikke kan være muslim og samtidig omfavne demokrati, siden dette er fremmed for islamsk kultur.

Her vil forskjellige argumenter om hvorfor kvinner og demokrati ikke kan kombineres med islam presenteres. Selvfølgelig er det ikke slik at man kan dele de forskjellige bidragene i to og si at disse mener at islam ikke i det hele tatt kan kombineres med kvinnefrigjøring og demokrati, og på den andre siden finner vi de som mener at en slik kombinasjon er mulig. Det finnes nyanser innenfor hvert ytterpunkt. Allikevel går det an å skille ut de forskjellige argumentene som fremsettes for å forklare at disse elementene er en dårlig kombinasjon. Disse bidragene vil ikke nødvendigvis si at det er islam som ikke er forenlig med demokrati på grunn av kvinnesynet, men islamistenes tolkning og praktisering av islam.

For å kunne snakke om demokrati er det en selvfølge at kvinner har samme grunnleggende rettigheter som menn, og at de faktisk har samme muligheter til å

benytte seg av dem. Dette vil også gjelde forholdet mellom kvinner og menn i de islamistiske bevegelsene. Kritikken mot islam i forhold til kvinner går ut på at islam vil begrense kvinners rettigheter og at man dermed ikke får likestilte rettigheter mellom menn og kvinner. Jeg har delt denne kritikken inn i tre deler som går på tvang uttrykt gjennom skautet, kvinners naturlige underlegenhet og skille mellom kjønnene. Alle går de inn på skillet mellom kvinne- og mannssfære.

2.1.1 Skautet som symbol på tvang og avhengighet

Islam blir ofte fremstilt som noe fremmed, og gjerne voldelig (Lawrence, 1998:4). I media blir ofte en muslim fremstilt som fienden, og denne fienden er gjerne en mann. Bak den fiendtlige muslimske mannen finnes som regel en muslimsk kvinne som er atskilt fra verden utenfor, og som er undertrykt av en tyrann av en ektemann. Muslimske kvinners aktive deltakelse i samfunnet er dekt med et skaut som avtegner mannlige arabiske muslimers vold overalt. De hater vesten og misbruker kvinnene sine (ibid.:5). Med disse utsagnene karakteriserer Lawrence (1998) stereotypen av vestens oppfatning. Skautet blir ofte trukket frem som det mest synlige symbolet på kvinners undertrykkelse i forhold til mannen. Ifølge Ahmed (1992:226) blir gjerne islamske klesdrakter antatt å bety tilknytning til "konservative" etiske og sosiale vaner, og det forbindes gjerne med støtte for mannsdominans og underdanighet hos kvinnene. Skautet er også det som har skapt stor debatt utenfor den muslimske verden. Som eksempel kan nevnes skautaffæren¹⁷ i Frankrike der det har vært debatt om jenter skal få lov til å bruke skaut på skolen siden dette strider mot *la laïcité*¹⁸. I løpet av den siste tiden har denne debatten igjen blomstret opp og spredt seg til andre land, deriblant Norge.

Moghissi (1999:42) kritiserer det som er skrevet om skautet som "*empowermen*" og at det tas for gitt at det er et fritt valg å bære skaut. Det tas ikke

¹⁷ *L'affaire du foulard*

¹⁸ Skille mellom stat og kirke.

hensyn til tvang. Makt, trusler, eller sosialt, kulturelt eller politisk press nevnes ikke i det hele tatt. Dette er resultatet av postmodernistisk relativisme som dominerer i Europa og Nord-Amerika (ibid.:47). Ifølge dette synet er ikke nødvendigvis skautet et fritt valg, men noe som påtvinges kvinnene og kan ikke ses som særlig frigjørende. I tillegg har det å ta av seg skautet vært et symbol på kvinnefrigjøring og feminisme. Den amerikanske religionsforskeren Morey (1993) legger vekt på at skautet og klesdrakten som kvinnene bruker stammer fra før islams tid, og at de ble brukt av praktiske grunner, "men å påtvinge slike ørkendrakter på kvinner over alt, er en form for kulturimperialisme" (ibid.:25). Disse forskerne argumenterer for at skautet er et symbol eller bevis på at kvinner er undertrykt av menn. Det å bære skaut har ikke nødvendigvis vært et fritt valg, men kanskje har det blitt påtvunget av familie eller samfunnet rundt.

Et annet tema er hvorvidt skaut er påbudt i islam eller ikke. Ifølge den marokkanske sosiologen Fatima Mernissi (1987) er ikke skautet et påbud i Koranen. Hun kan dermed sies å representere de muslimske feministene som mener en nytolkning av de islamske tekstene er mulig med full likestilling mellom kvinner og menn, noe som går imot islamistenes tolkning.

2.1.2 Kvinners begrensede rolle - et naturlig hierarki

Ut fra Khian-Thiébauds (2003) perspektiv legges det vekt på at islamistenes tradisjonelle tolkning av islam ikke gir rom for likestilling mellom kjønnene fordi det finnes et naturlig hierarki. Dette har utgangspunkt i den hellige vilje og er ikke avhengig av politisk vilje. Ifølge Khian-Thiébaud (ibid.) er islamistenes tolkning av islam av den tradisjonelle arten. De som forsvarer en tradisjonalistisk lesning av islam refererer ofte til vers i Koranen som støtter opp om synet på kvinner som underlegne, for eksempel: "Menn er kvinner overlegne på grunn av egenskaper som har gjort at Gud har hevet den ene over den andre..." (ibid.:72).¹⁹ I Koranen finner

¹⁹ Egen oversettelse.

man også mange regler og rettigheter som angår familieforhold, og kvinnen er underlegen, ved at hun f. eks ikke kan reise alene eller forlate huset alene. Familien er den siste bastion for å bevare det samlede muslimske samfunn, derfor er det viktig å ta vare på denne. Morey (1993:25-27) hevder at man ser islams undertrykkende natur i dens avvisning av kvinners grunnleggende menneskerettigheter. Kvinner og menn har ikke de samme rettighetene i samfunnet, og menn er kvinner overlegne. Han viser også til Koranen som kilde.

Hawley (1994) vil i sin bok "Fundamentalism and Gender" vise styrken på båndene mellom forskjellige typer fundamentalisme og en konservativ "gender" ideologi.²⁰ To trekk ved fundamentalistiske bevegelser generelt er *otherness* og *nostalgia*. "Det andre" er gjerne kvinnen. Her hevdes det at "det andre" og fremmede også kan være verden utenfor, for eksempel vesten, og dette har fått dem til å miste kontroll. Dermed blir det naturlig å prøve å ta kontroll over "det andre" i sine nærmeste omgivelser, kvinnen. *Nostalgia* går ut på at islamister er opptatt av å gjenopprette en idealisert fortid. Dette hevder Hawley og Proudfoot (1994) at er en fortid som egentlig aldri har eksistert, eller i hvert fall ikke var det som det nå hevdes å ha vært. Visjoner om en slik fortid legger vekt på rollen kvinnen spilte. Siden det er menn som primært kontrollerer konstruksjonen av denne idealiserte fortiden er løsningen deres å lage et bilde av kvinnen som selvoppofrende og sjenerøs (ibid.:30). Disse argumentene har til felles at de viser til hvordan kvinners rolle begrenses gjennom Koranen, og at islamistene ikke er åpne for en ny tolkning som respekterer kvinners rettigheter.

Når det gjelder kvinnens rolle skal hun først og fremst være mor, og blir på denne måten henvist til hjemmets sfære hvor likestillingen mellom kvinner og menn er begrenset av "det naturlige hierarki" (Kian-Thiébaud 2003:73). Til og med i dag kan muslimske kvinner bli innesperret i hjemmet og nektes å gå ut dersom ektemannen vil det (Morey 1993:25-27). Islamistene verdsetter heller ikke kvinners

²⁰ "Gender" kan oversettes med *sosialt kjønn*. "Gender" er et konsept brukt innenfor feministisk teori for å se på maktforholdet mellom kvinner og menn. Jeg har valgt å bruke "gender" siden det ikke finnes noen god oversettelse av ordet til norsk.

lønnede arbeid siden dette ikke er i tråd med den islamske idealkvinnen, noe som selvfølgelig korresponderer med en middelklassekvinne som ikke er nødt til å jobbe av økonomiske grunner. De tradisjonelle viser motstand mot kvinners økonomiske uavhengighet siden dette kan føre til intellektuell autonomi for kvinnene som igjen kan utfordre mannens autoritet i familien (Kian-Thiébaud 2003:74). Ifølge de marokkanske islamistene er den muslimske familie blitt "skyteskiven" for de internasjonale komplottene som tar sikte på dens ødeleggelse, og tilintetgjørelsen av de islamske fundamentene som familien alltid har vært støttet til, og som har forsikret dens opprettholdelse. Det er særlig kvinnen som har vært "bærer" av tradisjonen. På den ene siden ses kvinner på som eksemplarer på religion, på den andre er de begrenset til en aktivitetssone som gjør dem så avhengige av menn som mulig (ibid.:28). Hawley og Proudfoot (1994:4) viser til fundamentalisters måte å idealisere kvinnen som en selvoppofrende kone og mor som ikke befatter seg med det som skjer i verden utenfor, men skal oppdra barna. Ut fra dette synet deltar kvinner på menns premisser, og hennes naturlige plass er hjemmet.

2.1.3 Fysisk adskillelse

Når man hører ordet islamisme eller islamsk fundamentalisme forbindes dette ofte med et fysisk skille mellom menn og kvinner. Kvinnene uttrykker ikke selv det de ønsker fordi deres ønsker er best uttrykt av de mannlige fundamentalistene. Selv når de deltar i offentlige sammenkomster er deres tilstedeværelse og deres ytelse koreografert av menn. "Myten om den uavhengige, frivillige kvinnelige islamisten har ikke noe saklig grunnlag" (Lawrence 1998:111). Lawrence (1998) hevder at kvinnelige fundamentalister er mer opptatt av private heller enn offentlige spørsmål, dermed blir hjemmet hennes område: "Hjemmet og ikke overskriftene motiverer henne" (ibid.:111). Dermed er det mennene som lager et rom for representative kvinner, og disse kvinnene er utpekt av mennene. Fundamentalister hevder at kvinner av natur er svakere enn menn både mentalt og fysisk, og siden kvinner kan distrahere menn blir islamistenes oppgave å opprette og opprettholde atskilte offentlige sfærer (ibid.:111). Dette vil da være et krav ved arbeidsplasser og læringsinstitusjoner, noe

som kan ekskludere kvinner fra disse stedene dersom det ikke opprettes egne arbeidsplasser eller universiteter for kvinner.

Etterkrigstida var vitne til en vestliggjøringstrend i mange land i Midtøsten og som en konsekvens av dette ble flere aspekter ved kvinnens roller, særlig i urbane områder, endret. Økt deltakelse blant kvinner i utdannings- og yrkesaktiviteter, utsatt ekteskap, lovendringer i sharia, og synkende bruk av skaut ga inntrykk av avtagende betydning av romlig dualitet til støtte for funksjonell dualitet (Gerami 1996:75).²¹ I de muslimske samfunnene, som i vesten tidligere, kan man se at kvinner tradisjonelt sett har vært henvist til hjemmet, eller den private sfære. Mens etterkrigstidas modernisering løsnet på seksuell segregering i noen muslimske land, har veksten av islamsk fundamentalisme latt romlig deling (av kjønnene) gjenoppstå som kjernen i sitt idealsamfunn. I islam er mannens identitet definert av hans sosiale rolle og kvinnens av hennes familierolle (ibid.:17). Den romlige dikotomien er mellom den offentlige og den private sfære. Den private sfære angår kvinnen, barna deres og deres daglige gjøremål. Mange stiller spørsmålstegn ved dette konseptets validitet og hevder at de er resultater av den kulturelle forutinntattheten hos vestlige etnografer. De er kanskje mer metaforer brukt av observatører enn de er kategorisering av verden av dem som lever i den, men kan allikevel være en inndeling å bruke for å se hvor de islamistiske kvinnene befinner seg. Dette skillet blir også brukt av forskere på temaet fordi kvinnen ofte ses på som henvist til den private sfære ifølge islam. I ortodoks islamsk doktrine har ikke kvinnen noen legitim funksjon i den offentlige sfære (ibid.:15). Alami M'Chichi (2002:70) støtter opp om dette og hevder at privat og offentlig sfære forblir atskilt for islamistene. Ifølge henne mener islamistene at siden kvinner har kommet inn i den offentlige sfære har familien blitt ødelagt.

Kian-Thiébaud (2003) hevder allikevel at ikke alle islamister er mot kvinners deltakelse i den offentlige sfære, men er imot deres selvstendighet. Dette støttes av Hawley og Proudfoot (1994) i det de kaller *religious machismo*. Det er eksempler

²¹ Romlig dualitet går på skillet mellom offentlig og privat, funksjonell dualitet går på forskjellige oppgaver der kvinner gjerne forbindes med reproduksjon.

hvor en opposisjonsholdning til sekulær modernisme forsterkes med en tydelig hevdelse av maskulin stolthet (ibid.:33). Kvinnene skal beskyttes og ikke ha en selvstendig rolle. Kvinnene bør ut fra dette synspunktet ikke ha viktige og offentlige oppgaver. Forsvaret av den patriarkalske logikk og mennenes dominans er ikke bare islamistenes domene. Også statene som befinner seg mellom modernisering og autoritært styre som har et verdslig preg har som regel inkludert kvinnene slik at disse har oppnådd politiske rettigheter og rett til arbeid og utdanning. Men disse statene har ikke utfordret kjønnsrelasjonene innad i familien og har ikke fjernet familiens og religionens sosiale roller - noe som hemmer verdsliggjøringsprosessen (Kian-Thiébaud 2003:77). Forsøk på å verdsliggjøre staten har blitt gjort, men gjerne ved å for eksempel forby bruk av skaut, men allikevel beholde en tradisjonell familielovgivning. Dette har gått ut over kvinners rettigheter.

2.2 Argumenter for forenlighet mellom kvinners rettigheter og islam

Argumentene om at kvinners rettigheter og islam, særlig ut fra et islamistisk synspunkt, ikke kan forenes har selvfølgelig skapt motargumenter. Ikke bare muslimske feminister har kastet lys over kvinners status i muslimske samfunn, men også islamister, mannlige og kvinnelige, har blitt med i debatten, og understreket det frigjørende potensialet islam har for kvinner (Roald 1998:17). Her presenteres argumenter for at islam ikke er noe hinder for kvinners rettigheter. Rasmussen og Christiansen (1993:42) peker på at i studier av islamistiske politiske bevegelser ses kvinnene på som ofre for en patriarkalsk bevegelse. I stedet hevder de to at kvinnelige islamistene et veldig illustrerende bilde på dagens islamisme i Midtøsten. Her presenteres alternative argumenter til de som ble gjennomgått ovenfor om uforenlighet mellom kvinner, demokrati og islam. Disse går imot at islam er preget av tvang ved at skautet faktisk er et fritt valg, og at det gir kvinner mer frihet. Islam ser heller ikke på kvinnen som underlegen ved at kvinner selv tolker islam på en ny måte som gir dem flere rettigheter. Disse teoribidragene sier også at disse kvinnene er

aktive deltakere og det er islamismen som får dem til å bevege seg ut fra hjemmet, og som er med på å forandre den private sfære.

2.2.1 Skautet som symbol på frihet og uavhengighet

Skautet er ett av de mest synlige symboler på islamismen, og på det som er forskjellig fra vesten. Det å bære skaut er for mange i vesten hovedhindringen for modernisering, mens for islamister er dette den ledende symbolske makten mot degenereringen av samfunnet (Göle 1996:52). Skautets konnotasjon med kvinnelig undertrykkelse og total segregering mellom kjønnene har dominert diskusjonen. Særlig muslimske feminister har vært negative i forhold til det å bære skaut, som for eksempel Fatima Mernissi (1987). Fra et strukturelt eller psykologisk synspunkt er kvinner som bærer skaut fra lavere sosiale klasser, og på grunn av sin bakgrunn lider de av usikkerhet og forvirring i den moderne verden. Fra et hermeneutisk synspunkt derimot blir disse kvinnene sett på som aktive aktører i islamske bevegelser som konstruerer en ny islamsk kvinnelighet for seg selv (Sakaranaho 2003:79). Dette er det Sakaranaho (2003) har funnet i tyrkisk litteratur som omhandler kvinner, men det kan også overføres til den mer generelle debatten om kvinner og islamisme.

Å bære skaut er et politisk krav hevdet av kvinner, som man har vært vitne til i den muslimske verden siden 1970-tallet. Islamiseringen har blitt mer synlig gjennom kvinners bruk av skaut, så med andre ord er det kvinnene som er den politiserte islams symbol. Det er ingen tvil om at den iranske revolusjon forsterket den eksisterende identifiseringen mellom islamisme og kvinnene med skaut (Göle 1996:83).²² Hessini (2000:91) stiller seg spørsmålet om hvorfor skautet har skapt så mange reaksjoner i vesten, og hva som skiller det fra andre religiøse symboler. Svaret er at skautet fremstår som den perfekte bekreftelse på islam som påtvinges kvinner, og et symbol på deres undertrykkelse. Bildet av den lydige kvinnen som fra bak skautet sitt oppvarter mennene i huset er svært til stede i den vestlige fantasi. Tanken

²² Her bruker forfatteren radikal islamisme

på at disse kvinnene selv kan velge skautet er knapt nok tenkelig, selv om det gjør at kvinnene kan være mer aktive og gir dem mer bevegelsesfrihet. Skautet, som tidligere var et symbol på tilbakevendingen til de pre-moderne islamske tradisjonene, har blitt et uttrykk for kvinners aktive deltakelse i politiske demonstrasjoner. Siden skautet har representert det som er annerledes ved islam for vesten har det også blitt en grensemarkering mellom de to kulturene og sivilisasjonene, og en kritikk mot vesten. Skautet representerer moral og beskjedenhet. Å bære det islamske skautet er på den ene siden en politisk konstatering av den islamske bevegelse, og på den andre siden en bekreftelse på muslimske kvinners identitet (Göle 1996:4-6). Dette kan også være en av grunnene til at det å ha på seg skaut har blitt så viktig.

Ved å bære islamske klær hogger kvinnene selv ut et nytt legitimt offentlig rom for seg selv, og det offentlige rom blir på denne måten omdefinert for å tilpasses kvinner. Innføringen av klesdrakten erklærer ikke kvinnens plass til å være i hjemmet, men legitimerer i motsetning deres tilstedeværelse utenfor det (Moussali 2001: 61). Kvinner benytter seg ikke bare av det politiske rom, men utstyrer seg stadig med eksempler fra muslimske kvinner i islamsk historie som brukes til å legitimere deres posisjon. Kvinners bevegelsesfrihet har økt. De er i stand til å bevege seg fritt, delta på forelesninger og i brylluper med de andre søstrene²³, uten å behøve tillatelse fra ektemennene, fedrene eller brødrene sine (ibid.:62). Hijab gjør at kvinner er mer fri fra foreldrenes overvåking, og de kan bevege seg i områder de ikke kunne ha ferdes uten beskyttelse (Hessini 2000:102). Kvinner med skaut er ikke bare passive overbringere av den trangsynte tradisjonelle kulturen, de er heller aktive og selvsikre kvinner som søker muligheter i modernismen. De har kommet inn på den offentlige scene ikke i periferien hvor tradisjoner hersker, men i de urbane bosetningene og universitetene, hvor modernismen florerer. I denne konteksten symboliserer bruken av skaut radikal islamisme som er formet i spenningen mellom tradisjon og modernisme (Göle 1996:92). Ut fra denne argumentasjonen gir skautet

²³ Det er vanlig å kalle de andre medlemmene for brødre og søstre.

kvinner mer frihet, både i forhold til familie og andre.

2.2.2 Tilbake til kildene og det sanne islam

Enkelte av de som argumenterer mot at kvinners rettigheter blir ivaretatt innenfor islam hevder at kvinner ikke er like mye verdt som menn ut fra islam, og at dette kommer til uttrykk gjennom Koranen. Ifølge islamistene er det viktig å skille mellom religion og tradisjon. Det er for eksempel ikke islamistene som har laget dagens konstitusjoner som gjerne blir sett på som kvinneundertrykkende (Burgat 1995). Og det er akkurat skillet mellom tradisjon og religion som blir viktig når det gjelder kvinnens stilling i islam. Hvilke rettigheter har hun egentlig? Eller hvilke rettigheter tillegger hun seg selv?

Det er forskjellige meninger om hvorvidt sharia kan tolkes, og hvordan den eventuelt kan tolkes. Dermed er det også forskjellige meninger om kvinnens stilling. Her kan man skille mellom de som gir rom for tolkning av islamske tekster, og de som ikke er enige i dette.²⁴ Islamske kilder har opp gjennom tidene vært gjenstand for mye tolkning, noe som ikke gjelder islam spesielt, men historiske tekster generelt, og særlig religiøse. Bøker, regler og politiske ideologier blir tolket forskjellig, og de blir gjort om til praksis på forskjellige måter av sosiale aktører (Göle 1996:87). Et viktig spørsmål blir derfor hva som står i de islamske tekstene og hva som bare er knyttet til tradisjonelle handlinger. Dermed blir muslimske kvinners aktive deltakelse i tolkningen av sosiale temaer i Koranen og i hadithene viktig (Roald 2001:96). I de islamske skrevne kildene er det mulig å tolke kvinners stilling forskjellig, men i Koranen, som jo er det mest opprinnelige, har kvinnen like rettigheter som mannen (Jawad 1998). Haifaa A. Jawad er en kvinnelig muslim som ser på kvinners stilling innenfor islam. Hun mener at ifølge islam har kvinnen samme politiske ansvar som

²⁴ Dette gjelder de som mener at "ijtihad's porter" eller muligheter for tolkning av islamske kilder har opphørt. Ijtihad åpner opp muligheten for tolkning av en jurist i et spørsmål der Koranen, tradisjonen eller konsensus ikke kan gi svar (Vikør 1993:97). En "stenging av ijtihad's porter", eller slutt på denne tolkningsmuligheten begynte på 900-tallet (Ayubi, 1999:254).

mannen og en viktig rolle å spille i det offentlige liv (ibid.:83). Hun hevder at kvinner i tidlig islamsk tid hadde en aktiv rolle i det politiske liv og ellers i samfunnet.

Hassan (1993) fremhever også viktigheten av en teologisk debatt om kvinne-relaterte temaer for å frigjøre ikke bare muslimske kvinner, men også mennene slik at de kan ha et jevnbyrdig forhold. Ifølge de tradisjonelle var kvinners rettigheter erkjent fra begynnelsen av islam. Islam så på menn og kvinner som utsprunget fra den samme opprinnelse og derfor som likestilte når det gjaldt moral, utdanning, sosialt sett og religiøst sett foran loven (Moussalli 2001: 128). Ved å gå tilbake til kildene og legge til side tradisjonene foreslår den islamistiske bevegelse, som en politisk makt, forandring av samfunnet og av verden som en alternativ livsstil til den i vesten (Göle 1996:92). Islamistiske kvinner leter etter svar på dagens problemer med referanse til den islamske gullalder. Denne blir av Göle (1996) kalt den islamske Utopia. Ut fra dette synet fremstilles kvinneidealet som aktivt og deltakende, og kvinnen er ikke begrenset til kun å være mor. De islamistiske kvinnene kritiserer det tradisjonelle islam i forhold til "det virkelige islam" (Rasmussen og Christiansen, 1993). Til tross for klare instruksjoner i Koranen og hadith som oppfordrer kvinner til å spille en aktiv rolle i offentlig liv (ved siden av det private), har den generelle tendensen blant muslimer vært en som går imot kvinners innblanding i politikk. De fleste lærde foretrekker en tolkning som påbyr kvinner å være hjemme og ikke å blande seg i offentlig liv. De hevder at kvinner ikke er i stand til å håndtere offentlige anliggende; derfor er det bedre for dem å utføre det arbeidet de er flinke til – nemlig bare å være mødre og hustruer (Jawad 1998:88-89). Hassan (1993:12) påpeker også at den islamske tradisjon har vært strengt patriarkalsk helt frem til vår tid, og den har forbydd utviklingen av kunnskap blant kvinner på det religiøse området. På denne måten har de kildene som islamsk tradisjon er basert på kun blitt tolket av muslimske menn, som dermed har definert muslimske kvinners status.

Kunnskap og utdanning er generelt viktig i islam. Islam oppfordrer sterkt til utdanning for kvinner både på religiøse og sosiale områder. Deres utdanning og kulturelle trening ble sett som en integral dimensjon av sosial utvikling. Det er ingen prioritet av menn over kvinner i forhold til retten til

utdannelse (Jawad 1998:20). For å oppfylle sine sosiale, politiske og økonomiske plikter må både menn og kvinner ha tilgang til utdannelse. Islam forbyr ikke kvinner å jobbe og å ha en jobb utenfor hjemmet så lenge hennes jobb utenfor hjemmet ikke forstyrrer hennes plikter hjemme eller går ut over hennes verdighet (ibid.:23).

2.2.3 Deltakende og aktive kvinner

"Mixed Blessings" representerer kvinnesentrerte svar på spørsmål om hvorfor kvinner i enkelte regioner er involvert i fundamentalistiske religioner (Mencher 1997:2). I denne boken kommer det frem et mer differensiert bilde av fundamentalistiske kvinner enn i en del andre bidrag. Det denne boken fokuserer på er hvordan kvinnene greier å skape egne rom hvor de har en viss grad av autonomi (ibid.:3). I motsetning til Hawleys (1994) bok setter denne boka fokus på at fundamentalisme ikke nødvendigvis fører til mindre makt for kvinnene som deltar. Dette gjøres ut fra et feministsynspunkt. Det som kommer frem i "Mixed Blessings" er kvinners søken etter åndelig tilfredsstillelse, fellesskap, personlig sosial status og "*empowerment*", eller mer kontroll innenfor mer "patriarkalske" religioner, under varierende økonomiske, politiske og kulturelle forhold (Bauer 1997:226).

Kjønnsroller og kvinners situasjon har blitt hovedfokus både for observatør og kritikere, og medlemmer og deltakere i såkalte fundamentalistiske religioner (Bauer 1997:221). På avstand kan politiserte religiøse bevegelser synes mannsdominerte, men ved nærmere ettersyn er trossamfunn fylt med kvinner (ibid.:221-222). Bauer(1997) kritiserer blant annet Hawley (1994) for å se på kvinner som objekter eller symboler heller enn aktører, noe som er typisk for "menns studier". Disse studiene legger vekt på det Bauer kaller *reaksjonsmetaforen*. Det vil si at de karakteriserer fundamentalister som noen som reagerer mot og forkaster den moderne, sekulære verden. Medlemmene av disse gruppene antas å komme fra tradisjonelle eller fattige klasser. Bauer (ibid.) hevder at "kvinnens studier" bruker en "agency" metafor som vil si aktivt engasjement, integrerende innblanding (heller enn reaksjon og "negative agency"). Det er mangel på oppmerksomhet når det gjelder

kvinnens religiøse aktiviteter i mange krysskulturelle studier. Dette skyldes mye inndeling i offentlig/privat hvor kvinner er henvist til hjemmet og holdt ute av syne. Men det er en illusjon å tro at kvinner, selv kvinner innenfor fundamentalismen, ikke konstant trår inn den offentlige verden (ibid.:224). Göle (1996:114) hevder at bak den radikale, kollektive og politiske islamske bevegelsen har kvinner valgt å utvikle livsstrategier for å kreve sin egen individualitet. Det er sannsynlig at den politiske bevegelsen har gjort kvinner i stand til å gå ut av den private sfære og inn i den offentlige. Det er klart at kvinners engasjement skyldes personlige valg, som del av deres aktive forming av levemåte som passer deres behov og forventninger i nye virkeligheter som er i modernisering.

Videre viser alle studiene en klar tendens til at kvinner deltar i økt grad i det religiøse, kulturelle og sosiale liv utenfor det private området, og på arenaer som tidligere var utilgjengelige for dem - de være seg fysiske områder, som moskeene, eller intellektuelle arenaer, som teologiske debatter (Ask og Tjomsland 1998:7). Vestlige feministforskere generelt mener at så snart et samfunn er dominert av menn i visse sfærer vil kvinnene bli en undertrykt og passiv gruppe (Duval 1998:47). Dette stemmer dårlig med virkeligheten for mange kvinner. Også White (2002) finner i sin studie av kvinnelige islamister i Tyrkia at disse kvinnene har en rekke muligheter. Islamistene har gitt kvinner mange nye muligheter. Dette inkluderer muligheter til utdanning, arbeid utenfor hjemmet og deltakelse i politiske aktiviteter. De "nye islamske kvinnene" deltar i tidligere mannsdominerte aktiviteter i den offentlige sfære.

Også Gerami (1996:20) er enig i at uansett har de fundamentalistiske gruppene brakt kvinnesaker til forfronten i den offentlige debatt, og uavhengig av deres støtte eller motstand til bevegelsen har kvinner blitt politisert og sanseliggjort overfor kvinners saker som en politisk agenda.

2.3 Skillet mellom offentlig og privat sfære

I de forskjellige teoribidragene jeg benytter refereres det ofte til skillet mellom offentlig og privat sfære, enten implisitt eller eksplisitt. Oppdelingen i en politisk relevant offentlig sfære og en privat upolitisk sfære fulgte av liberalismens betoning på en begrensning på statens innflytelse i private anliggende (Elofsson 1998:78). Dette er fortsatt en vanlig måte å skille på innenfor statsvitenskapen i dag. For en del feminister er det liberalismens skille mellom det private og det offentlige som er problemet. Innenfor feministisk teori er det ikke enighet om dette skillet må bort eller ikke for en vellykket demokratiseringsprosess. Andre snakker om en samtidig demokratisering av den offentlige og den private sfære.

Majoriteten av samtidsfeministene hevder at for å få en riktig forståelse av samfunnet med dets relasjoner, må de to områdene forstås som gjensidig avhengig av hverandre og bør ikke ses isolert fra hverandre. Feministenes rettferdiggjøring for ikke å se sfærene isolert fra hverandre er at det finnes temaer som tilhører den personlige sfære, men det er også "personlige" problemer som bare kan løses gjennom politisk innblanding (Bergqvist og Nymann 1996:9). Feminister mener ofte en substansiell endring i den private sfære er nødvendig for å endre forhold i den offentlige sfære. Når det gjelder feministisk demokratiteori finnes det ikke enighet om ett bestemt syn. Den private sfære er definert av Bergqvist og Nymann (1996) som "the domestic, familial sphere and matters having consequences for the individual". Den offentlige sfære er videre inndelt i stat og sivilsamfunn som er vanlig praksis blant statsvitere i dag (ibid.:18). Dette er et normativt alternativ å se skillet på, og det kan gjerne skape problemer i utviklingsland hvor virkeligheten er en annen. I Marokko møter man på fenomenet neo-patrimonialisme som gjør dette skillet noe vanskelig. Den sekulære opposisjonen og de som er skeptiske til kongen blir holdt nede gjennom patronage, klientelisme og en selektiv distribuering av privilegier (Layachi 1998:29). Patrimonialisme vil si at makten er basert på tradisjon og det er ikke noe klart skille mellom offentlig og privat sfære. I et neo-patrimonialt system blir disse tradisjonene overført til en moderne stat. *Makhzen* er en vid

institusjonell struktur av politisk kontroll og innflytelse i Marokko. *Makhzen* omfatter den sentrale makten som sprer seg vertikalt fra kongen til hans undersotter ved hjelp av en obligatorisk lydighet, frivillig eller ufrivillig, eksplisitt eller implisitt. Patrimonialisme i Marokko vil si at tilgang til politisk makt også forsikrer tilgangen til økonomiske privilegier.²⁵ Politisk deltakelse er redusert til å gjelde den innvalgte elite, der opposisjonsgrupper som aksepterer spillereglene hører til (Leveau 1995:274). Allikevel er dette en nyttig inndeling i forhold til problemstillingen i denne oppgaven. Hvis demokrati skal ha en dypere mening enn retten til å stemme i regelmessige valg og lik rett til å stille til valg, må vi ha en mer substansiell grad av deltakelse (Phillips 1991:100). Phillips (ibid.:101) hevder at for å få til dette må kvinner bidra til debatter om demokrati: viktigheten av å endre den private sfære. Hun kommer frem til at et skille mellom offentlig og privat må opprettholdes, men at man heller må problematisere forbindelsen av kjønnene til hvert av områdene. Deltakelse ble viktig for feministene på grunn av deres undertrykkelse og deres "bortgjemthet" i hjemmet. Feminismen øker områdene hvor demokrati ser ut til å være relevant (Phillips 1991:159). Generelt sett blir islam som ideologi betraktet som fiendtlig innstilt overfor den feministiske ideologi (Tekeli i Sakaranaho 2003:67). Allikevel har de nye feministene og de islamistiske kvinnene noe til felles, som for eksempel praktiske temaer som angår kvinner (Sirman i Sakaranaho 2003:67). Problematikken rundt delingen mellom den private og den offentlige sfære finner man også igjen i Marokko. Kvinner har som mødre og husmødre hatt hjemmet som hovedområde, hvor man kan si at kvinners aktiviteter blir gjemt. I hjemmene blir handlingene deres usynlige og teller ikke mye politisk. Delingen av offentlig og privat tildeler verdier etter område, og det er det offentlige området som står for autoritet og legitimitet, mens det private forblir privat (Kopola 2001:16). Kvinners demokratiske rom blir av Pereira (2003:86) sett på som kvinners autonomi som er kvinners rettigheter og kvinners politiske deltakelse enten i kvinneorganisasjoner eller formelt definerte offentlige sfærer og beslutningstakingsarenaer.

²⁵ www.oecdobserver.org/n.../Fighting_corruption_in_the_developing_countris.htm (25.11.03)

2.4 Demokrati og demokratisering i forhold til islam

Hittil har jeg sett på argumentene i debatten om islam og islamisme i forhold til kvinners rettigheter, uavhengig av hva de forskjellige forskerne legger i begrepet demokrati. Argumentene vil her diskuteres ut fra delingen mellom demokrati og demokratisering. De fleste vil kunne enes om at "the *core of modern democracy* is the sovereignty of the people in accordance with the principle of constitutionally guaranteed political equality among citizens or members who are independent enough to express their own will" (Törnquist 1999:123). Törnquist (ibid.:123) beskriver demokratisering som fremming og videreutvikling av demokrati som en idé og som en metode. Han presiserer at ikke alle faktorer som er relatert til demokrati og demokratisering har samme generelle gyldighet. Tvert imot varierer disse over tid og mellom kulturer og sosiale og økonomiske systemer; og både akademikere og politikere har forskjellige oppfatninger om dem (ibid.:123).

Beetham (1999) argumenterer for at det er noen grunnprinsipper i demokrati uansett form og disse er *folkelig kontroll* og *politisk likhet*. Et aspekt ved debatten rundt demokratiet har vært sentrert rundt deltakelse, og hvor mye folket skal delta. Av de mange idé-elementer som har blitt knyttet til demokratibegrepet gjennom tidene, er deltakelse sannsynligvis det mest vesentlige. Uansett hva det ellers måtte bety, står demokratiet for tanken om at det er folket som skal styre, og for å kunne styre må man være med. Hvordan man skal være med, og for hvilket formål man skal være med er spørsmål det strides mye om – men ikke om at deltakelse må være en vesentlig del av det hele (Lafferty 1983:30). Hefner (2000:56) hevder at bred deltakelse i samfunnet er en forutsetning for en demokratisk stat.

Demokrati kan beskrives som en tilstand, mens demokratisering er en prosess. Dersom man ser på en tilstand diskuterer man hvordan en bestemt situasjon fungerer under gitte forhold. Man kan stille spørsmål om visse aktører, institusjoner eller maktrelasjoner er demokratiske på et gitt tidspunkt. Hvis man ser på prosessen spør man seg om denne tilstanden er del av en prosess som kan føre til endringer i demokratisk retning. Ut fra et demokratiseringsperspektiv er man åpen for at for eksempel aktører som ikke kan kalles demokratiske på det nåværende

tidspunkt kan være med å skape et fremtidig demokrati.

Når det gjelder de islamistiske gruppene kan disse være antidemokratiske ut fra en demokratitilnærming i det at de for eksempel kan boikotte valg, eller at de ikke er for full likestilling mellom kjønnene. Allikevel kan de bidra til demokratisering ved å få folk til å delta i det politiske liv eller ved å endre samfunnet gradvis og kanskje for å jobbe mot et eksisterende autoritært regime. Bruk av udemokratiske midler føre til et demokratisk mål.

Her følger en sammenfatning av argumentene. Argumentasjonen kan deles i tre hovedtemaer. Disse omhandler skautet som symbol på frihet eller undertrykkelse, hvilken rolle kvinnen i det muslimske samfunnet skal ha, og om kvinner og menn skal være atskilt. Hvert tema kan deles i to pro og kontra argumenter. Her blir temaene med argumenter (argumentet for og argumentet mot) oppsummert og satt i forhold til demokrati og demokratisering.

A. Skautet som tvang og begrensning eller frihet

Det første argumentet sier at **skautet ikke er et fritt valg (A1)**. Dette argumentet går på demokrati som tilstand siden dette er mot kvinners rettigheter. Det at kvinner er utsatt for tvang går ikke over ens med demokratiske verdier. Motargumenter sier at **skautet er kvinners valg, for å markere identitet og for å ta avstand fra vesten (A1*)** og ut fra denne argumentasjonen ses demokrati på som en prosess. Skautet blir sett på som et politisk krav, og gir kvinner en mulighet til å uttrykke seg politisk, som kan være del av en videre prosess.

Det neste argumentet sier at **skautet er et symbol på at kvinnen underkaster seg mannen, og begrenser hennes frihet (A2)**. Ut fra dette argumentet må det være demokrati som tilstand som ligger til grunn. Skautet er noe som går mot likestilling mellom kjønnene, og dermed kan ikke aktørene fremme demokrati. Argumentet som går mot A2 sier at **skautet gir kvinner mer bevegelsesfrihet (A2*)**. I motsetning til A2 er her skautet et middel til å få kvinner inn på den politiske arenaen og til å delta i samfunnslivet.

B. Kvinners rolle sett i lys av de islamske tekstene

Islamistene gir ikke rom for tolkning av de islamske tekstene som gir kvinner samme rettigheter som mannen (B1) er det første argumentet som går mot forenlighet mellom demokrati og islam. B1 går på tilstanden demokrati siden islamistene ikke vil gi kvinner de samme rettighetene som menn. Uten denne likestillingen mellom kjønnene kan man ikke snakke om demokrati. Argumentet mot B1 sier at **islamistene er åpne for en ny tolkning av de islamske tekstene som gir kvinner en aktiv rolle (B1*)**. Denne muligheten for ny tolkning er noe som kan være med å fremme kvinners rettigheter og dermed også demokrati på sikt.

Neste argument innenfor dette temaet er at **kvinnens oppgave er å være mor og husmor, derfor er kvinner henvist til hjemmet (B2)**. Dette argumentet setter demokrati som forutsetning siden kvinnen har spesifikke oppgaver definert ut fra islam, og disse ikke stiller kvinnen på linje med mannen. De som går mot dette hevder at **kvinnen er ikke mannen underlegen ifølge islam (B2)**. Dette begrunnes ut fra at kvinnene skal utdanne seg og at de skal være politisk aktive. På denne måten kan kvinnene ses på som demokratifremmere.

C. Menn og kvinner i forhold til atskilte sfærer

Det første argumentet sier at **kvinner ikke skal oppholde seg der menn er, dermed er den politiske sfære forbudt område for kvinner (C1)**. Ut fra dette ståstedet kan ikke disse aktørene sies å være demokratiske. Mot dette argumentet sies det at **kvinner kan bevege seg fritt. Det er ut fra islam at de begrunner sine rettigheter (C1*)**. Her hviler argumentet på at kvinnene kan skaffe seg mer makt og flere muligheter til å delta gjennom bevegelsene, og at kvinnene her engasjerer seg. Her er det demokratisering som står i fokus.

Neste argument går på at **kvinner ikke skal være selvstendige (C2)**. Dette bygger på at kvinnes deltakelse er styrt av menn, og at islamistiske menn ikke vil at kvinnene skal bli selvstendige. Det er demokrati som tilstand som er utgangspunktet for dette argumentet siden det bygger på at kvinner ikke har noe handlingsrom.

Argumentet som går i mot dette er at **det er viktig at kvinner deltar aktivt og utdanner seg (C2*)**. Gjennom å delta i bevegelsen skaper også kvinner sin egen

identitet. Dette er igjen noe som kan føre til demokratisering.

Ved denne gjennomgangen av hvert argument i forhold til demokrati og demokratisering fremkommer det at de som mener at islam ikke kan fremme kvinners rettigheter legger demokrati til grunn. De måler islamistiske verdier og praksiser ut fra et antall gitte demokratiske verdier. I sentrum står kvinners politiske og økonomiske rettigheter som de mener at ikke ivaretas av islamistene. De som mener at kvinners rettigheter kan fremmes gjennom islam og islamisme bruker demokratisering. De mener at kvinner gjennom deltakelse i de islamistiske bevegelsene kan øke sin bevegelsesfrihet og sine muligheter til å delta i det politiske og sosiale liv. De som argumenterer mot forenlighet hevder at islamismen vil opprettholde atskilte sfærer mellom kjønnene, noe som vil hindre kvinner i å utøve sine politiske rettigheter. Den andre siden mener at det nettopp er islamismen som gjør at kvinner kan ferdes i typiske "mannssfærer" og være politisk aktive. For å finne ut hvilke argumenter som har størst forklaringskraft når det gjelder kvinnelige islamister i Marokko er det nødvendig å studere kvinners deltakelse både innad i bevegelsen og utenfor.

2.5 Hvordan studere kvinners deltakelse?

Kvinnens handlinger som deltakelse

Kvinnens handlinger som medlemmer av den islamistiske bevegelse er uttrykk for deltakelse. Deltakelse kan være et vidt begrep. Kopola (2001) deler mellom kvinners kollektive politiske aktiviteter, og de handlinger som angår kvinners dagligliv.²⁶ Handlingene ses på som midler til å nå et mål, og dette målet kan være både kollektivt og individuelt. Islamistenes handlinger er både rettet innover mot bevegelsen, og utover mot andre. Her er det selvfølgelig en del aktiviteter som kan

²⁶ Kopola (2001) bruker det engelske ordet "practice".

befinne seg i grenseland, som for eksempel studiesirkler innad i bevegelsene. Slike ting som studiesirkler vil etter Kopolas definisjoner karakteriseres som en "practice". *Politiske* handlinger vil være de som ikke skjer regelmessig, og som er en mer "bevisst" handling. Vaner kan ha politiske konsekvenser, men ikke nødvendigvis. Det å bære skaut kan falle inn under vane som kan ha politiske konsekvenser. Forskjellige typer handlinger kan være demonstrasjoner og protester, men også studiesirkler og bønn. En annen viktig arena for sosial funksjon og maktsfære er kvinners tro og religiøse aktiviteter, som ikke bør undervurderes. Gitt den generelle 'islamske trenden' som feide over Midtøsten fra 1970-tallet er de et interessant område for å analysere kjønnskamper i området. Disse religiøse aktivitetene involverer grupper av kvinner som skaper viktige linker mellom og blant seg, og disse linkene kan gå på tvers av og underkjenne barrierer mellom grupper med forskjellig status (ibid.:47). Kvinnene kan på denne måten bli en viktig gruppe mot mannsdominans i det de selv skaffer seg makt gjennom å være aktive, og at de blir mindre avhengige av menn ved å skape en kvinnesolidaritet.

I muslimske samfunn er politisk makt og maktrelasjoner mellom kjønnene forbundet. Aktivitetene kan særlig skaffe muligheter for kvinners sosiale interaksjon og selvrealisering, og til og med konkurranse til mannsdominans (Bauer 1997:227). Eksempler på dette kan være lesing av Koranen eller andre kvinneaktiviteter. Religiøse eller patriarkalske ideologier kan gi visse retningslinjer eller begrensninger eller rollemodeller for hvordan man skal leve. Dette kan være både befriende og begrensende. Kvinnene kan benytte disse til å skape rom for seg selv i det personlige liv, eller utfordre religiøse autoriteter i bredere offentlige debatter. Kvinner kan også bruke religiøse tekster eller offentlige tolkninger av dem i mer offentlige debatter over forskjellige temaer til kvinners fordel (ibid.:228). Som sammendrag om islamistiske kvinners aktivisme kan man si at kvinner som deltar i kvinneseksjonene ser på seg selv som noen som spiller en tydelig og viktig rolle (Kopola 2001:153).

Egen reform og påvirkning av andre

Hvordan jobber så de islamistiske kvinnene, og hvordan oppfatter de sin egen rolle? Islamistisk aktivisme kan deles i to kategorier. En består av aktivitetene som blir utført individuelt eller bare med andre islamister. Denne kategorien dreier seg om innoverrettede aktiviteter, innenfor tilhengergruppen, og aktivitetene kan ses på som intern oppbygging av ressurser i noen tilfeller, og i andre tilfeller er de rettet mot samfunnet. Egenpraktisering som involverer kroppslig reform er et utbredt trekk ved disse aktivitetene. De er primært individuelle aktiviteter; det den individuelle islamist gjør som troende, slik som bønn, faste, lesing av Koranen som ofte blir utført i ensomhet, men av og til i gruppe, sammen med diskusjoner, forelesninger, råd (Christiansen 1999: 128).

Den andre kategorien omhandler aktiviteter som enten er rettet mot eller involverer mennesker som står utenfor gruppen, utenfor islamistenes fellesskap (undervisning, overbevise andre gjennom diskusjoner, studentpolitikk, islamske feiringer etc.). Her er oppmerksomheten i mindre grad rettet mot kroppslig reform og selvdyrking. I denne sammenheng blir den selvdyrkende heller en verdi, aktivisert for å kjempe for å innføre sosial reform (ibid.).

Den verdien som disse kvinnene tilskriver seg selv via islam er en indirekte kritikk av et samfunn hvor kvinner kanskje ikke blir verdsatt. Islamisme virker som en mobiliserende faktor når disse kvinnene artikulere sitt muslimske kvinneideal i kontrast til dagens marokkanske kjønnspolitikk. I sin kritikk tegner de konturene av seg selv som politiske subjekter (ibid.:179). De konstruerer et argument for å islamisere samfunnet. Gjennom å ta på seg rollen som oppdragere og lærere tar de sin form for ansvar for å reformere samfunnet. "As educators, i.e. as teachers as mothers, they assume an active part in this islamisation process" (ibid.:189).

Islamisme er en søken etter "den autentiske kultur" og den "sanne identitet" som innebærer forsøk på å bringe på fote igjen og legge om islams status. Men islamisme betyr også å hevde sin egen identitet som muslim. Hele islamismeprosjektet, som dreier seg om islamiseringen av samfunnet, kan karakteriseres som basert på *identitetspolitikk*. En engasjert islamistisk kvinne har en

rekke oppgaver å velge fra, men det ser ut til at mønsteret er en vedvarende perfektion av sin egen religiøse praktisering. Dette innbefatter det å søke kunnskap. Det å søke kunnskap er en religiøs praktisering. Det er en konsekvens av den individualiserte personlige forpliktelsen, islamistisk aktivisme involverer aktiviteter for å begrense analfabetisme og fattigdom, etc. Dette gjør at disse aktivitetene eller islamistene i Marokko ikke kan ses på som upolitiske (Christiansen 1999: 201).

2.6 Oppsummering

Målet med denne oppgaven er empirisk å granske og diskutere hypotesene for og mot forenlighet mellom kvinner og islam ut fra demokratiske prinsipper. De tre overordnede temaene som argumentene kan deles inn i angår bruk av skaut, hvilken rolle kvinnen skal ha ifølge islam, og om de har mulighet til å delta på linje med mannen i den offentlige sfære. Argumentene mot forenligheten går i all hovedsak ut på at islam ikke er forenlig med likestilling mellom kjønnene, dermed er islam uforenlig med demokrati. Mot dette kommer argumentene om at kvinner og islam er forenlige, og at islam kan støtte opp om kvinners demokratiske rettigheter. Disse argumentene har så blitt gjennomgått ut fra om det er demokrati eller demokratisering som har blitt lagt til grunn. Dette viser at de som argumenterer for at islam er kvinneundertrykkende tar utgangspunkt i demokrati som tilstand i det de legger vekt på demokratiske verdier eller prinsipper. De som argumenterer for at kvinners rettigheter kan fremmes gjennom islam ser på demokrati som en prosess, der de islamistiske bevegelsene kan være med å fremme kvinners demokratiske rettigheter på sikt, og fremme kvinners deltakelse. Så ble skillet mellom offentlig og privat sfære gjennomgått siden alle argumentene omhandler dette. Til slutt har jeg gjort rede for hvordan man kan studere kvinners deltakelse.

I neste kapittel vil argumentene settes inn i den marokkanske konteksten.

3. Islam, kvinner og islamisme i Marokko

3.1 Marokko

Marokko befinner seg på den nordvestlige delen av det afrikanske kontinent med grense til Algerie i øst, Vest-Sahara i sør, Middelhavet i nord og Atlanterhavet i vest. Landet har en befolkning på rundt 29 millioner hvorav ca.50 prosent er kvinner.²⁷ Marokko befinner seg geografisk nært Europa, og har utvilsomt blitt påvirket av denne delen av verden, men allikevel er landet en del av den arabiske verden. På grunn av dette er Marokko fylt av en rekke motsetninger. Det er et land med egne tradisjoner som fortsatt dyrkes, og samtidig har det vært gjenstand for modernisering og utvikling. Mange av innbyggerne befinner seg i en mellomposisjon mellom den moderne verden med sekulære ideer, og den tradisjonelle mer eller mindre bygd på islam. Dette kan være noe av årsaken til at det har oppstått to poler som begge jobber for å bedre kvinnens situasjon.

3.1.1 Kvinner i det marokkanske samfunnet

Det er ikke lett å snakke om den marokkanske kvinnen generelt siden det er store forskjeller mellom kvinnene som bor på landsbygda og de som bor i byene, og avhengig av hvilken sosial klasse man tilhører. Det marokkanske samfunnet er bygd opp rundt en patriarkalsk struktur hvor familien er det sentrale elementet, og mannen er familiens overhode. Familien spilte en samlende rolle både før kolonialiseringen og i kolonitiden. På landsbygda kan man fortsatt se at identitet skapes ut fra det å tilhøre en familie (Combe 2001:115). Marokko, som andre utviklingsland, har en høy andel analfabetisme, og dette er igjen noe som rammer kvinner spesielt. Over

²⁷ Tall fra CERED (centre d'études et de recherche démographique) basert på resultatene fra folketellingen i 1994.

halvparten av befolkningen i Marokko er analfabeter.²⁸ Det er en mye større andel kvinner som er analfabeter enn menn, og det er særlig kvinner på landsbygda det gjelder. På landsbygda er 83 prosent av kvinnene analfabeter, og i byene er analfabetismen blant kvinner på 45,5 prosent.²⁹ Fortsatt er det stort sett menn som blir valgt inn i parlamentet, men kvinnene oppnådde ca. 10 prosent av setene i parlamentet ved valget i 2002.

Kolonitiden førte til at kvinnen kom til å befinne seg mellom to kulturer, den marokkanske og den vestlige. Dette gjenspeiles også i lovtekstene. Den marokkanske lovgivningen består av to kilder: islamsk rett, nærmere bestemt malikitskolen, og fransk rett som stammer fra kolonitiden (ibid.:23). Familielovgivningen bygger på islamsk lov, noe som ofte kritiseres av feministene, men også av islamistene. Tradisjonelt sett har kvinnen vært borte fra det offentlige rom i Marokko (Alami M'Chichi 2002:35). Deltakelsen i det offentlige politiske liv i dagens Marokko er fortsatt begrenset til tross for at kvinner ifølge marokkansk lov har de samme politiske rettighetene som menn.

Islam i kvinnedebatten

Kvinnedebatten i Marokko kan sies å gruppere seg rundt to poler, de *fremskrittsvennlige* og de *tradisjonelle*. Feministene tilhører førstnevnte, mens islamistene er en del av den siste polen. Både islamister og mange feminister bygger sine argumenter på islam. Begge bevegelser hevder stort sett å ville ha en lovgivning som er i tråd med islam, men det er ikke enighet om hvordan islam skal tolkes, eller hvilken rolle islam skal ha. Kvinners holdninger i forhold til islam kan i den muslimske verden deles i tre retninger: sekulær feminisme som ser islam som en patriarkals religion og et hinder for kvinners rettigheter, muslimsk feminisme hvor en nytolkning av islam er mulig der kvinner og menn er likestilte, og den islamistiske

²⁸ Fra Human Development Reports, www.undp.org/hdr2003/indicator/cty_f_MAR.html (15.11.03)

²⁹ Tall oppgitt fra *Ministère chargé de la condition de la femme, la protection de la famille et de l'enfance et l'integration des handicapés* i samarbeid med UNIFEM.

delen som mener menn og kvinner har utfyllende roller (Karam 1998, Kandiyoti 1991). Karam (1998) kaller alle disse tre gruppene feminister ut fra den begrunnelse at de alle er bevisst kvinners undertrykkelse og ønsker en frigjøring fra denne. De islamistiske kvinnene ville ikke kalle seg selv feminister, siden dette knyttes til et vestlig fenomen. Jeg vil heretter benytte betegnelsene islamist i opposisjon til feminist siden disse to representerer motpoler i den marokkanske kvinnedebatten, og det er på denne måten betegnelsene brukes i Marokko.

Venstresiden og feministene anklager islamistene for å ville gå tilbake i tid og at de er kvinnefiendtlige. Islamistene sier at de venstreorienterte, og særlig feministene, er diktert av vesten og internasjonale konvensjoner, og at de ikke kjenner til de reelle problemene i Marokko. Dette skillet kom særlig til uttrykk under to demonstrasjoner som fant sted i mars 2000, en i Rabat tidlig på dagen, og en senere på dagen i Casablanca. I Rabat var det særlig representanter fra den politiske venstresiden som gikk i tog, de såkalt fremskrittssvennlige, mens i Casablanca var det de tradisjonelle, de som ønsker en "sann" islamsk løsning som var representert. Demonstrasjonene ble holdt i forbindelse med den nasjonale planen for integrering av kvinnen i utviklingen i Marokko. Feministene hevder at islamistene er mot denne planen siden de gikk i en mot-demonstrasjon, mens islamistene selv påstår at de er mot "importerte" løsninger fra det internasjonale samfunnet. Islamistene anklager feministene for å prøve å overføre forslag til løsninger som har blitt brukt i andre deler av verden. Dette vil ifølge islamistene ikke nødvendigvis kunne overføres til den muslimske verden. Feministene på sin side sier at islamistene vil gå tilbake til en tradisjonell kvinnerolle. Mens feministene snakker om likestilling mellom kjønnene, forkaster islamistene en full likestilling mellom kjønnene, og de mener at menn og kvinner heller skal ha utfyllende roller, og at de er like foran Gud.

Debatten når det gjelder kvinnens stilling i Marokko er ikke bare en kamp mellom islamister og feminister. Det er også en debatt innenfor tolkningen av islam, en kamp for det rette islam fra flere hold, der både feminister og islamister deltar. Den tradisjonelle forståelsen i islam har vært at de som tolket islamsk teologi skulle være menn. Dette var delvis forårsaket av kjønnssegregeringen i muslimske samfunn

med en tradisjonell arbeidsfordeling hvor menn tar seg av det sivile liv, mens kvinner er ment å holde seg til den private sfære. I tillegg har ideen om kvinnelige korantolkere blitt imøtegått på grunn av den lave utdannelsen muslimske kvinner pleide å ha (Moussali 2001:22). Dette vil både feminister og islamister endre.

3.2 Islam i Marokko

Islam i Marokko dreier seg om et stort mangfold. Det er snakk om tradisjonell maraboutisme eller helgendyrkelse, en mer verdslig type islam som brukes av styresmaktene, og de islamistiske bevegelsenes tolkning av islam. Både styresmaktene, feministbevegelsene og islamistene bruker islam som referanse i større eller mindre grad, men tolkningen er forskjellig. Kongen har en sentral rolle på den politiske bane og har samtidig tittel som "commander of the faithful". Han benytter seg både av religiøse, historiske og konstitusjonelle legitimeringskilder. Dette gir ham en religiøs legitimitet som hever ham over den sekulære konstitusjonen (Layachi 1998:29). Både islamister og feminister refererer ofte til *ijtihad* (muligheter for tolkning innenfor religiøse anliggende) når det gjelder kvinnespørsmålet. Jeg vil konsentrere meg om islam brukt av de islamistiske bevegelsene. Burgat (1993) sier at det er to typer reaksjoner som islamistene uttrykker, mot vesten som kolonimakt og som en trussel mot islam, og mot de som ser på vesten som sitt ideal. I Marokko beskylder islamistene styresmaktene for å være for vennlig innstilte overfor vesten, og at de har vesten og USA som forbilde. Islamistene har også fått støtte i samfunnet. De islamistiske gruppene har på en måte tatt over for den politiske venstresiden ved å drive veldedighetsarbeid og føre en kamp for sosial rettferdighet.

3.2.1 Islamisme i Marokko

Når det gjelder de islamistiske gruppene i Marokko oppsto disse på 1970-tallet som en reaksjon mot kong Hassan 2. og hans styre. Disse menneskene ønsket opprettelsen av en sann islamsk stat (og samfunn) og hånede det politiske partiet Istiqlal³⁰ og partiets politiske og ineffektive salafi-reformisme. Ifølge Vermeren (2002:92) var det den andre golfkrigen som gjorde islamismen i Marokko synlig. Gjennom 80-årene har en langsom modning av den marokkanske islamismen funnet sted, i skyggen av Vest-Sahara spørsmålet. Etter Golfkrigen hadde de islamistiske gruppene en ny oppsving. Det som skjedde i denne forbindelse bidro til økt fiendtlighet i forhold til vesten.

Den 12. mars 2000 viste også islamistene sin styrke under demonstrasjonene angående integreringsplanen for kvinner i utviklingen som blant annet dreier seg om å gjøre radikale endringer i *Moudawana*³¹. Dette var første gang islamister demonstrerte i forbindelse med et nasjonalt tema. Det mest skremmende for styresmaktene var at alle motstridende grupper var forent i ett og samme demonstrasjonstog i Casablanca. Det tradisjonelle ulama marsjerte sammen med *Justice et Bienfaisance* og MUR og PJD. Når Munson (1993) skriver om fundamentalister i Marokko mener han de kan plasseres i et kontinuum fra tradisjonelle og lite ideologiske på den ene ytterkanten og til de mest ideologiske på den andre ytterkanten. Både *Justice et Bienfaisance* og MUR kan plasseres mot den ideologiske ytterkant i det religionen blir gjort til et middel for å nå et mål i stedet for å være et mål i seg selv. Deres retorikk er mindre religiøs enn det man finner hos de mer tradisjonelle gruppene.

Justice et Bienfaisance knyttes gjerne til sufismen. Islamisme uttrykt gjennom utviklingen av formelle grupperinger kalt *jama'at*, er forskjellig fra sufisme selv om den er inspirert av det. Sufisme er dens organisatoriske og spirituelle bakgrunn.

³⁰ Istiqlal betyr uavhengighet. Politisk parti forbundet med marokkansk nasjonalisme, basert på islamsk grunnlag.

³¹ En samling lovtekster som angår familien, basert på muslimsk rett (Combe 2001).

Abdessalam Yassine³² peker på forskjellene mellom dem ved at islamismen er orientert mot politisk og sosial handling, mens sufismen ikke er det (Bourquia og Miller 1999:255). Sufisme er en type mystisk islam. Det representerer en alternativ tilnærming til det guddommelige (Roberts 1981).

Den islamistiske bevegelsen generelt presenterer seg som en sosial bevegelse som har sine egne meninger og oppfatninger om det som angår organiseringen av det politiske liv, og politiske og sosiale forhold. I Marokko er det vanskelig å snakke om én islamisme. Det er en islamistisk bevegelse, men det er motsetninger innad i bevegelsen. I Marokko kan man snakke om fire islamistiske grupper. Disse er *Justice et Bienfaisance*, MUR, *Mouvement d'alternative civilisationel*³³ og *Mouvement pour la umma/nation*³⁴. De to siste er små grupper uten noen organisatorisk styrke. De har ikke den samme oppslutningen i befolkningen som de to første.³⁵

Måtene islamistene mobiliserer støtte og medlemmer på er mange. Særlig for gruppen *Justice et Bienfaisance* er mange av de offisielle kanalene stengt siden de ikke er en legal organisasjon. Vanlige måter å rekruttere folk på er gjennom møter hjemme hos medlemmer, gjennom kurs de gir, gjennom å snakke til folk på gata eller på typiske steder der kvinner ferdes, som for eksempel i hamamet eller hos frisøren. Videregående skoler og universiteter er også områder for aktiv rekruttering. Ellers mener enkelte at islamistene kjøper støtte ved blant annet å gi hjelp til fattige og studenter som trenger det.³⁶ For å ytre sine meninger til befolkningen ellers bruker de gatene til demonstrasjoner, eller media i den grad det lar seg gjøre. Særlig for *Justice et Bienfaisance* er det vanskelig å slippe til i mediene. Avisene de har prøvd å gi ut har også blitt forbudt. PJD, MUR og ORCF har alle sin egen avis.

Mye av *Justice et Bienfaisances* og MURs arbeid foregår på "lokalt plan" i det

³² Spirituel leder for *Justice et Bienfaisance*.

³³ Bevegelse for et kulturelt alternativ.

³⁴ Bevegelse for det muslimske samfunn/nasjonen.

³⁵ Intervju: Mohammed Darif, professor i statsvitenskap ved Universitetet i Mohammedia, 29.04.03, Casablanca.

³⁶ Basert på intervju med tidligere medlem av MUR og feminister.

de er representert i de fleste områder i de store byene og jobber gjennom direkte kontakt med folket. De tilbyr blant annet forskjellige kurs for kvinner, som for eksempel lese- og skrivekurs, sykurs og hygiene kurs. Gjennom disse kursene lærer de også kvinnene "det rette islam" og hvilke rettigheter dette gir kvinnene. *Justice et Bienfaisance* har overtatt UNEM som er studentorganisasjonen på Universitetet. Dette muliggjør det å handle under denne organisasjonen siden *Justice et Bienfaisance* er forbudt på universitetene. Aksjonsformer på universitetene er plakater med forskjellige temaer om helse, fremtid og politisk og økonomisk liv. Internet og konferanser er andre måter å spre opplysninger på. Ellers er direkte kontakt med andre kvinnegrupper og politiske partier måter å øve innflytelse på. Mye av arbeidet er basert på medlemmene og at de bruker sine nettverk for å spre opplysninger. De to gruppene har medlemmer i forskjellige kvartaler, disse kan ta direkte kontakt med folk i nabolaget, eller folk kontakter dem. En annen form for aksjon er samarbeid med skoler gjennom forskjellige arrangementer er også en form for aksjon. Undersøkelser av skolebarn av leger er også en aktivitet som utføres i skolene. Islamistene deltar også med penger, klær og medikamenter til de som ikke har råd til å betale dette av egen lomme.

Justice et Bienfaisance

I 1974 skrev Yassine et brev til kong Hassan 2. kalt "islam eller syndflod". Slik blir Yassine den første til å bryte barrieren mot direkte kontakt med kongen, og dette var det første uttrykk fra den islamistiske strømmingen og en av de første formaliseringene av deres doktrine (Burgat 1993:183). Yassine henvender seg til kongen som den som har glemt islams plikter. Han kritiserer også styremåte og kongens levemåte, særlig hans rikdom og politikken som fører til mer fattigdom. Dette brevet førte til innleggelse på en psykiatrisk klinikk i to år for Yassine, og ett års fengsling. I 1987 ble *Ousrat Al-Adl wa-l Ihsan* opprettet. Navnet er tatt fra et koranvers. Navnet blir som regel oversatt til *Justice et Bienfaisance*. Gruppen selv

hevder at den mest korrekte oversettelsen er *Justice et Spiritualité*³⁷, men den vanligste oversettelsen er den førstnevnte. *Justice et Bienfaisance* er et fellesskap hvor karisma og politisk-religiøs aktivisme blandes. Abdessalam Yassine er gruppens spirituelle leder, og er et symbol på den marokkanske islamismen (Tozy 1999a:186). Personlig vennskap og innvielse er vanlige måter å knytte til seg tilhengere på (ibid.:197). Organiseringen av bevegelsen henviser like mye til en muslimsk brorskapskultur som til en marokkansk brorskapskultur. Med en pyramideformet struktur prøver bevegelsen å slutte seg til landets administrative inndeling (ibid.:198). *Justice et Bienfaisance* er ikke autorisert, men er tolerert. Bevegelsen er veldig tilstede på universitetene, den er strukturert, og i stand til raskt å mobilisere viktige masser. De angir det de anser som umoral, politikk som er i de rikes og de gudløses favør som fører til fattigdom, og de praktiserer gode handlinger: sykebesøk, kjøp av medisiner, betaling av begravelsesavgifter, kveldskurs, støtte til forlatte kvinner, de er med på å betale pilegrimsutgifter, og de gir hjelp i islams navn for å parere statens svikt (Cubertafond 2001:33). Målet er en sann islamsk stat med et samfunn basert på islamske verdier. Dette skapes gjennom utdanning og opplysning.

Bevegelsen sikter særlig mot lærerstanden og studenter. Det finnes et eget studentråd i bevegelsen. Dette består av ca.60 studenter fra forskjellige soner som dekker en til to institusjoner. Kandidatene foreslås av komiteer i bevegelsen. Studentrådet har lagt beslag på navnet "Union nationale des étudiants marocains" (UNEM)³⁸, selv om studentene som tilhører marxistbevegelsen bestrider dette. De organiserer kulturelle uker, ekskursjoner, foredrag, og gir hjelp til studenter, som for eksempel finansiell hjelp til kopiering, innkvartering, transport og forberedelser til eksamener. De holder særlig rekrutteringskampanjer på videregående skoler og for nye studenter på universitetet. Det finnes også et råd for lærere og undervisningspersonell som er organisert etter sone. De er særlig aktive i arbeiderklassestrøk og blant middelklassen (Tozy 1999a:101-202).

³⁷ Rettferdighet og spiritualitet.

³⁸ Nasjonal union for marokkanske studenter.

Mouvement de l'Unification et de la Réforme (MUR)

*Association de la jeunesse islamique*³⁹ ble opprettet i 1970 av Abdelkrim Moutii og Kamal Ibrahim. Ideologisk var denne bevegelsen mot den marxistiske venstresiden som de hevdet truet de unge i Marokko. De mente at de unge heller skulle søke islamske løsninger enn å følge vestlige ideer. Tilhengerne kom stort sett fra universitetet og videregående skole. Det oppsto interne stridigheter i bevegelsen på slutten av 70-tallet og begynnelsen av 80-tallet. I 1982 bestemte en gren av gruppen å rive seg løs fra det ulovlige *Jeunesse Islamique* og danne sin egen gruppe.

Gruppen *Réforme et Renouveau*⁴⁰ har sitt utspring i denne gruppen, og i motsetning til *Justice et Bienfaisance* sentrerer de seg ikke om en leder. Denne gruppen blir framstilt som en av aktørene innenfor den moderate islamismen. I 1996 gikk gruppen sammen med bevegelsen *Devenir islamique*⁴¹ og dannet organisasjonen *Unification et Réforme*⁴². Deler av denne gruppen ble så integrert i Khatibs politiske parti *Mouvement populaire démocratique constitutionnel* (MPDC). Dette ble i 1996 *Parti de la Justice et du Développement* (PJD). Denne bevegelsen har hele tiden hatt et mål, og det er at de vil delta på den politiske arena. Tozy (1999a: 227) hevder at det er innenfor MUR at den reformistiske islamismen utviklet seg fra 1996. For å forklare sin sak er aktivistene veldig pedagogiske og veldig forsonende (ibid.:236).

Tozy (1999a) sammenligner profilen til de ansvarlige for denne bevegelsen med islamistene fra 70-tallet: Det er de samme aktivistene som i det radikale antikommunistiske islam. Men de gjennomgikk en endring både i ideologi og institusjoner for å kunne stille til valg. Som for *Justice et Bienfaisance* dreier det seg om en bevegelse basert på utdannede ledere. Organiseringen av denne gruppa er nærmere et politisk parti enn en forbudt islamistisk bevegelse. Deres mål er også å gjeninnføre islamske verdier, men de er ikke like kritiske overfor regimet. De jobber

³⁹ Islamsk ungdomsforening.

⁴⁰ Reform og fornyelse.

⁴¹ Islamsk utvikling.

⁴² Samhold og fornyelse.

også med hjelp til dårlig stilte og gir forskjellige kurs og holder opplysningsmøter.

I motsetning til Yassine har *islahistene*⁴³ hele tiden økt sine lojalitetsbevis i forhold til regimet og deres tilbøyelighet til å dele den samme politiske kulturen (ibid.:244). Fordømmelsen av voldsbruk som politisk handlemåte har gått gjennom flere faser, helt til de kom frem til absolutt fordømmelse, selv når det handler om legitimt forsvar (ibid.:246). De aksepterer demokrati så lenge det ikke går mot islam eller sharia. Deres posisjon i forhold til kvinner blir særlig kritisert på grunn av at de ikke ønsker full likestilling mellom kjønnene.

Forholdet mellom bevegelsen MUR, det politiske partiet PJD og kvinnegruppen ORCF kan være noe vanskelig å få oversikt over, og det er også uenighet innad i de tre grupperingene om forholdet. Presidenten for bevegelsen ORCF, Bassima Hakkawi, er også medlem av PJDs generalsekretariat. Soumaya Benkhaldoun er president for sammenslutningen *Mountada Azzahrae de la Femme Marocaine*⁴⁴ og samtidig representant for PJD i Representantenes hus. Også mellom PJD og MUR er det uklarhet i forholdet, særlig når mange av de viktige personlighetene er medlemmer av begge. Men de har to forskjellige aviser. Også ORCF har sin egen avis, om enn mindre viktig. MUR fremstilles som ”moderorganisasjonen” for PJD.⁴⁵

3.2.2 Kvinner og islamisme

For mange i vesten kan kvinner og islamisme fremstå som et paradoks i det islam gjerne blir oppfattet som en kvinneundertrykkende religion. I den vestlige verden hvor demokrati og menneskerettigheter er sekulære temaer kan det være vanskelig å se hvordan islam kan kombineres med demokrati og kvinnefrigjøring. Burgat (1995) setter fokus på at det muligens er vår vestlige oppfatning som gjør at politisk islam er

⁴³ Betegnelse som blir brukt om medlemmer og tilhengere av MUR, basert på det arabiske navnet på gruppen..

⁴⁴ En samling kvinnebevegelser.

⁴⁵ *Le Journal Hebdomadaire*, nr 93, 28. desember 2002- 10. januar 2003.

et onde for muslimske kvinner. Men hva vet vel vi om de virkelige politiske holdningene som kvinner har overfor krefter som er identifisert med re-islamiseringsen? Hva er den reelle påvirkningen på de "feministiske" dynamikkene, og særlig på kravet om kvinners tilgang til det offentlige rom og politikken som angår den muslimske kultur? Med andre ord, hvordan oppfører islamismen seg i forhold til kvinnene? Og hvordan oppfører kvinnene seg i forhold til islamismen (ibid.:211-212)

I begge de to bevegelsene som her diskuteres er det opprettet egne kvinnegrupper. Når det gjelder gruppen ORCF er dens forhold til både bevegelsen MUR og partiet PJD noe uklart, men den blir ofte knyttet til MUR. I *Justice et Bienfaisance* har det også blitt opprettet egen kvinnesektor. Den har en nasjonal kvinnegruppe, *Insaf*, og flere lokale kvinneforeninger.

Le secteur féminin og Insaf

Justice et Bienfaisances kvinnesektor (le secteur féminin) tar seg av problemer som angår kvinner og barn. Den nasjonale kvinnegruppen kalles *Insaf* som betyr rettferdighet. *Insaf* består av seks aktivitetskomiteer: kvinne- og barnekomiteen, utdannings- og kvalifiseringskomiteen, informasjons- og kommunikasjonskomiteen, investeringskomiteen, komiteen for statistiske studier og komiteen for juridiske orienteringer.

Justice et Bienfaisance var i begynnelsen interessert i det spirituelle og utdanninge/oppdragelse av folket. Den var ikke opprinnelig en politisk bevegelse, men etter hvert ble det opprettet en politisk sirkel. Nå er bevegelsen delt inn i et spiritielt område/utdanningsområde, og et politisk område. En av informantene beskrev den politiske sirkelen som et politisk parti. Innenfor den politiske sirkelen finnes forskjellige spesialenheter. Årsaken som ble oppgitt av den samme informanten er at: ”*man vil perfeksjonere hver persons spesialiteter*”. Innenfor den politiske sirkelen finnes det byråer og sektorer. Byråene tar seg særlig av studier og konferanser, mens sektorene er mer aktive. En av disse sektorene er kvinnesektoren som tar seg av alle spørsmål angående kvinner. *Insaf* er del av kvinnesektoren, og kan ses på som kvinnesektorens ansikt utad og tar seg særlig av praktiske ting og de

sosiale aktivitetene. Kvinnesektoren tar seg av de problemer som angår kvinner spesielt, holder kurs og foredrag, og hjelper vanskeligstilte kvinner.

ORCF

ORCF ble opprettet i 1995. Organisasjonen er en del av sammenslutningen *Mountada Azzahrae de la Femme Marocaine*⁴⁶, som er en samling organisasjoner med kulturelle oppgaver og som jobber med kvinneverettigheter. Sammenslutningen jobber for kvinne- og familiesaken og samler forskjellige aktører og foreninger med felles mål.⁴⁷ Under denne sammenslutningen kommer så ORCF som er en nasjonal organisasjon, og andre lokale organisasjoner. I motsetning til *Insaf* som er en del av den islamistiske bevegelsen *Justice et Bienfaisance*, hevder ORCF at de i større eller mindre grad er en uavhengig organisasjon.⁴⁸

ORCF tar i sin pakt utgangspunkt i seks grunnprinsipper: menneskeheten (at forhold mellom menn og kvinner er basert på et rettferdig utgangspunkt når det gjelder menneskets natur), at kvinner og menn utfyller hverandre, likeverd, men ikke likhet, oppfyllelse av oppdrag basert på islam, ikke-avhengighet, og forpliktelser og rettigheter.⁴⁹ ORCF ble opprettet av en gruppe kvinner som ville rette fokus mot marokkanske kvinners mange problemer, som analfabetisme, fattigdom, prostitusjon og økt antall skilsmisses. De var ikke fornøyd med de eksisterende kvinneorganisasjonene på grunn av deres verdslige orientering, og ville opprette en organisasjon basert på islam og fokusere på fornyelse på områdene utdanning og kultur. De holder særlig forelesninger og møter om kvinne- og familiespørsmål, samt lese- og skrivekurs (Brand, 1998:55). Som *Insaf* kjemper de mot vestliggjøring og en degradering av et islamsk samfunn, og arbeider for en fornyelse av islam, som også gir plass til kvinnene.

⁴⁶ Foreningsnettverk som samler de forskjellige kvinneforeningene.

⁴⁷ Folder utgitt av sammenslutningen.

⁴⁸ I *Insaf* kreves det heller ikke medlemskap i *Justice et Bienfaisance*.

Hvem er de kvinnelige islamistene?

Det er fortrinnsvis unge bykvinner som markerer seg som islamske aktivister. De er som regel første generasjon med over middels utdannelse, og derfor ofte fra middelklassen eller den lavere middelklasse. De velger å markere at de tar stilling ved å bære hijab (Keddie i Nielsen 1995:65). Det er flere strategier innlemmet i deres valg. Det religiøse og moralske element er kombinert med ønske om større uavhengighet og selvbestemmelse (Nielsen 1995:65). Göle (1996) hevder også at flere og flere leger, farmasøyter, ingeniører, advokater, psykologer etc. tilslutter seg de islamistiske bevegelsene. Dagens islamistiske aktører er universitetsstudenter, fremtidig intellektuelle, ikke marginaliserte og frustrerte grupper uten utdannelse slik de ofte fremstilles. Islamistene har blitt mer synlige både i byene og ved utdanningsinstitusjonene. De blir enda mer del av den islamistiske bevegelse ved å måtte forsvare sin islamske identitet. Det at de vender seg mot moderne institusjoner ser ut til å bevare deres mulighet til å uttrykke politisk-religiøs identitet (ibid.).

Burgat (1995) skiller mellom tradisjonelle og moderne kvinner innenfor islamismen. De tradisjonelle kvinnene er gjerne på landsbygda og har liten eller ingen utdannelse. Disse kvinnes politiske oppførsel er betinget av deres etniske eller klanbaserte tilhørighet, klientelistisk eller politisk solidaritet, eller familiemiljøet. De kan være medlem av et parti fordi mannen eller broren er det. Disse har ikke tatt et valg ut fra det å være kvinne. Det har derimot de moderne kvinnene. De har en utdannelse og har gjennom utdanningssystemet fått "moderne" referanser, og tar et bevisst islamistisk valg, ved for eksempel å bære hijab og stemme islamistisk.

Kvinnene jeg snakket med

Så og si alle jeg snakket med hadde blitt kjent med en av bevegelsene og blitt medlemmer enten på ungdomsskolen eller videregående. Bevegelsene er kjent for å være spesielt aktive her, og det hevdes ofte at de har tatt over for venstresiden også på

⁴⁹ Basert på heftet "*Concept et pacte*" (begrep og pakt) utgitt av ORCF.

dette området. Kvinnene er i aldersgruppen mellom begynnelsen av 20-årene til begynnelsen av 50-årene. Alle kvinnene hadde høyere utdanning, og de fleste av dem studerte eller jobbet. Kvinnenes bakgrunnen varierte noe. Et fåtall hadde tidligere vært ateister og noen hadde vært med i bevegelser på venstresiden. Begrunnelsene for dette skiftet var at venstresiden ikke egentlig jobbet for kvinnens beste, at de var korrupte eller at de ikke var så seriøse som de først hadde trodd. Andre hadde tidligere vært praktiserende muslimer. Allikevel var det en overgang å bli med i en islamistisk bevegelse og begynne å praktisere og lære om det rette islam.

3.3 Argumentene sett i lys av kvinnelige islamister i Marokko

Kvinnelige medlemmer av de to utvalgte islamistiske bevegelsene danner grunnlaget for å belyse argumentene presentert i forrige kapittel. Nedenfor vil jeg derfor gjøre rede for hvordan jeg "måler" disse argumentene i Marokko blant kvinnelige islamister. De tre temaene som argumentene omhandler er alle temaer som er aktuelle og diskuteres i Marokko. Mange studier av kvinnelige islamister er gjerne gjort ut fra en "mannlig" synsvinkel, og uten egentlig å gi disse kvinnene en egen stemme og se på hvordan de selv opplever sin egen situasjon. Marnia Lazreg (i Kopola 2001:8) hevder at vestlige diskurser om islamske samfunn og kvinner har skapt tradisjoner basert på eksterne analyser. Det å velge en ekstern analyse og ta bort subjektets egen rett til en stemme fører til en forskningssituasjon hvor studieobjektet blir ikke-autonomt og passivt. Dette burde tale for det å la kvinnene selv komme til orde og gi uttrykk for sin egen oppfatning. Moghissi (1999: 42) derimot peker på faren ved å la kvinners "egen oppfatning" og "kvinners egen stemme" komme frem i det de bare representerer visse grupper kvinner, men at "stemmen" blir presentert som "kvinner i muslimske samfunn" mer generelt. Jeg har valgt å presentere kvinnenenes meninger og deres stemme i det jeg mener det gir det mest korrekte bildet, men unngår å la denne stemmen representere alle muslimske kvinner. Jeg avgrenser denne stemmen til å

gjelde kvinnelige islamister i Marokko, og den er avgrenset til to bevegelser som representerer hovedstrømningen innenfor den marokkanske islamisme.

A. Skautet i forhold til tvang og frihet

Det første temaet i debatten omhandler kvinners bruk av skaut og hva dette symboliserer. Her går argumentene på hvorvidt skautet er et fritt valg for kvinnene eller ikke, og om det frarøver eller gir kvinnene mer frihet. Alle de islamistiske kvinnene jeg snakket med bar skaut. Skautet er et vesentlig symbol på kvinners islamistiske tilhørighet og har blitt tolket som både undertrykkende og frigjørende. Det første argumentet går på om det er et fritt valg å bære skaut, eller om det er snakk om tvang. I et patriarkalsk oppbygd samfunn som det marokkanske samfunn er det viktig å se på skaut i forhold til valgfrihet. Spørsmålet blir derfor:

Hvorfor begynte kvinnene å bære skaut, og hva betyr det for dem?

I tillegg diskuteres det om skautet brukes for å underkaste seg mannen, eller om dette er et plagg som gir kvinner mer bevegelsesfrihet, også i forhold til menn. Det sentrale spørsmålet blir dermed:

Hvilke reaksjoner får kvinnene fra familie og utenforstående på det å bære skaut, og hvilke begrensninger eller friheter gir det dem?

B. Kvinners rolle innenfor islam

Diskusjonen rundt hvilken rolle kvinner skal ha ifølge islam baserer seg mye på de islamske kildene og tolkninger av disse. Et stort debatte tema i Marokko har vært tolkning av de islamske tekstene, særlig i forhold til kvinners rettigheter og familielovgivningen i landet. Her er både islamister og feminister aktivt med. Islamske tekster har tradisjonell blitt tolket av menn, og siden analfabetismen har vært høy blant kvinner har deres mulighet til å lese disse tekstene vært begrenset. Det er strid mellom feminister og islamister om hvordan disse tekstene skal tolkes på nytt. De fleste er enige om at *ijtihad* bør brukes på nytt, men ikke hvordan. Her er det de islamske kildene som skaper grunnlaget. Islamistene blir gjerne sett på som de som

ønsker å beholde familielovgivningen slik den er i dag. De kvinnelige islamistene hevder selv at de vil ha endringer. Dette kom frem både gjennom intervjuer og på "dialogdagen" arrangert av *Justice et Bienfaisance*. Det første argumentet går på om islamistene er åpne for en tolkning som gir kvinnene de samme rettighetene som mennene. Her ønsker jeg å finne ut:

Er islamistene åpne for en nytolkning av tekstene, og hvilke rettigheter skal så kvinner ha?

Mye diskusjon har det også vært rundt kvinnens rolle i forhold til hjem og familie, der feministene mener at islamistene vil gå tilbake til mer tradisjonelle roller der kvinnen skal ta seg av det som skjer i hjemmet. Det sentrale spørsmålet blir:

Skal kvinner først og fremst ta seg av hjem og familie, og forhindrer dette henne i å delta i det politiske liv? Hvordan er hennes rolle definert i forhold til mannens?

C. Skille mellom menn og kvinner

Flere kritikere hevder at islamistene vil ha segregering av kjønnene i det offentlige rom. Dette vil gjerne føre til at kvinnen blir henvist til kun å oppholde seg hjemme for å unngå å bevege seg inn i "mannssfæren", eller at menn og kvinner ikke skulle oppholde seg på samme sted. Ut fra dette synet kan ikke kvinnene delta på lik linje med mennene. Det er en ikke uvanlig oppfatning i Marokko blant enkelte feminister og andre at islamistene vil gå tilbake til det pre-moderne samfunn hvor kvinner er henvist til hjemmets sfære for å ta seg av hus og barn. Kvinners rolle blir på denne måten svært begrenset, og ut fra dette ståstedet har ikke kvinnen noen rolle i det offentlige og politiske liv. På denne måten vil også deltakelse i de islamistiske bevegelsene gi begrensede muligheter for kvinnene. Den første delen av argumentasjonen angår om kvinner kan oppholde seg i den politiske sfære, og hvilken rolle de skal ha. Spørsmålene blir:

Hvilken rolle og muligheter har kvinnene innad i bevegelsen i forhold til mennene? Hvilke muligheter har de til å uttrykke sine meninger og holdninger i bevegelsen og ellers i samfunnet?

Den andre delen går på hvorvidt kvinner kan være selvstendige eller ikke. Her blir det viktig å se på hvordan kvinnene jobber og hva som er viktig for dem:

Hvorfor ble kvinnene medlemmer, og hvorfor ble det opprettet egne kvinnegrupper i de islamistiske bevegelsene? Hvordan kan man bedre kvinners situasjon i Marokko?

3.4 Oppsummering

Jeg har nå gått gjennom informasjon om islam og kvinner i Marokko for at leseren skal få et visst kjennskap til disse områdene. Dette for å plassere islamistene i forhold til andre grupperinger med hensyn til kvinnespørsmålet, og i forhold til staten. Jeg har gjort kort rede for islams rolle generelt i Marokko for så å gå nærmere inn på islamismen og presentasjon av de to gruppene *Justice et Bienfaisance* og MUR som jeg har valgt å konsentrere meg om. Deretter har jeg gått inn på forholdet kvinner og islamisme med en presentasjon av kvinnefraksjonene *le secteur féminin/Insaf* og ORCF. Så ble det gitt en kort presentasjon av hvem som utgjør de kvinnelige islamistene generelt, og så de kvinnelige islamistene jeg snakket med i Marokko. Til slutt ble argumentene fra kapittel to satt inn i den marokkanske konteksten og operasjonalisert.

4. Kvinnenes synspunkter

Her vil jeg presentere og analysere de funn jeg har gjort. Det meste av informasjonen er basert på intervjuer og informasjon fra de to feltarbeidene jeg har foretatt. Det er kvinners egen bruk og tolkning av islam som danner grunnlaget. Først vil jeg presentere hva det innebærer for kvinnene å velge å bære skaut, og hvilke muligheter eller begrensninger dette gir dem. Deretter vil jeg gå inn på deres egen tolkning av islamske tekster i forhold til egen deltakelse, og hvilke muligheter de finner gjennom islam. Så vil jeg gå inn på deres rolle i bevegelsen og i samfunnet ellers. Til slutt vil jeg gå kort inn på sfæredeling som er et sentralt element i teorien. Funnene jeg har gjort vil knyttes opp til argumentene i kapittel to.

4.1 Skautets betydning

Alle kvinnene som tilhørte en islamistisk gruppe hadde på seg skaut, eller hijab. Denne type skaut kan skilles fra det som ofte brukes av eldre kvinner på landsbygda. Hijab dekker hår og hals, men ansiktet er ikke tildekket. Farge og mønster på hijab varierte fra helt svart til fargerikt og mønstret. Her vil jeg se på hvordan kvinnene selv opplever skautet, hvorfor de valgte å begynne å bruke det, og hvilke muligheter eller begrensninger det har ført til. Dette vil belyses ut fra teoribidragene om forholdet til vesten, og om det er et undertrykkende eller frigjørende symbol ut fra indre reformer, reaksjoner fra familien, og reaksjoner fra omverdenen. Dette supplementeres med det andre har skrevet om skautet i Nord-Afrika og Marokko. Her er det særlig Bessis og Belhassen (1992) som benyttes.

Hijab har sine regler. Det er ikke stoff eller farge som skiller det fra det mer tradisjonelle skautet som nordafrikanerne tradisjonelt dekker hodet med, men måten det omslutter ansiktet på. Det skal dekke hårfestet og det skal ikke være knyttet under haken, men dekke begynnelsen på halsen (ibid.:191). I Marokko kombineres ofte hijab med den tradisjonelle marokkanske drakten *djellaba*.

Denne er som en vid og formløs kjole, ofte med en hette. Ofte brukes hijab av islamister, men den brukes også av andre muslimer. Ifølge Bessis og Belhassen (ibid.:193) er det den økte bruken av hijab, som var ukjent 15 år tidligere, som er med på å evaluere islamismens fremmarsj. På denne måten blir kvinnene et mål på islamismens fremgang slik kvinner med korte skjørt og jeans tidligere var et tegn på det moderne og et mål på moderniseringen av samfunnet (ibid.:193).

Jeg stilte spørsmål om skautets betydning til en del av kvinnene jeg intervjuet, men flere av dem kom også inn på temaet uten at jeg stilte spørsmål om det. Kanskje er det helt innlysende å snakke om skautet til utenforstående siden det er dette som skiller "dem" fra "oss" på den mest synlige måten, og skautet har vært gjenstand for kritikk og debatt i mange europeiske land. Her ser jeg på hvorfor de marokkanske islamistene har valgt skaut og hva det betyr for dem. Deretter kommer kvinnenes erfaringer med reaksjoner fra andre. Disse spørsmålene stilles for å se på skautet i forhold til valgfrihet, og for å finne ut om skautet er noe som begrenser kvinners bevegelsesfrihet, eller om det tvert imot gir dem mer bevegelsesfrihet.

4.1.1 Skautet slik det oppfattes av kvinnene selv

For de fleste var det å ta på seg skautet et personlig valg og et symbol på overgangen til virkelig å praktisere islam, og ble gjerne referert til i forbindelse med overgangen til islamismen. I motsetning til tradisjonelle samfunn anbefaler ikke islamistene innestenging av kvinner, men prøver heller å unngå dem ifølge Bessis og Belhassen (1992:199). De kan forflytte seg og jobbe ute så lenge de gjemmer sin kvinnelighet for ikke å være en forstyrrelsesfaktor. Skautet er det som beskytter kvinnen når hun forflytter seg (ibid.).

Skautet er først og fremst et pålegg som fremkommer gjennom Koranen ifølge de islamistiske kvinnene jeg snakket med. Dermed går de imot den tolkningen muslimske feminister som Mernissi (1987) er åpne for, det vil si at skautet ikke er et påbud i Koranen. Under intervjuene kom det frem at for mange av kvinnene var det ikke press fra familien som fikk dem til å ta på seg skautet og bli medlemmer av en

islamistisk bevegelse. Mange av informantene påpekte at de valgte å bruke skaut mot foreldrenes vilje, som en av informantene sa:

Jeg var 14 år. Jeg var overbevist. Jeg er muslim, jeg tror på Gud og i Koranen har han sagt at man skal bære skaut. Hjemme var alle mot det. De trodde at hvis man bærer skaut vil man ikke være en effektiv student, at mange dører blir stengt. Jeg gikk på ungdomsskolen. For meg er det logisk. Jeg tror på det som står i Koranen. Frihet har ikke noe med dette å gjøre.

Ellers var en ikke uvanlig kommentar: "Foreldrene mine var mot dette med hijab i begynnelsen. Jeg forklarte dem". I tillegg fortalte noen av informantene meg om problemene de hadde hatt i forhold til familien ved å bli medlem av en islamistisk bevegelse. Det var ikke uvanlig at kvinnene hadde vært medlemmer i all hemmelighet før de fortalte det til familien. De som opplevde problemer kan deles i to kategorier: de som hadde "vestliggjorte" foreldre, og de som hadde "tradisjonelle" foreldre. Til felles opplevde kvinner fra begge familiekategorier motstand fra familien når det gjaldt islamisme, og skautet bød på problemer for kvinner fra første kategori. Begge måtte jobbe for å overbevise foreldrene om at de islamistiske bevegelsene ikke var så ille som foreldrene oppfattet det som.

Gjennom samtalene med kvinnene kom det frem at skautet fører til personlige endringer hos den som bærer det. Kvinner med hijab blir mer bevisst sin egen oppførsel, og hodeplagget innebærer også en "indre reform". Hijab får dem selv til å ville oppføre seg i tråd med islamske regler, de føler seg gjerne bedre med seg selv. Dette illustrerer det skillet Christiansen (1999) bruker for å beskrive kvinnelige islamisters aktiviteter: de er både innoverrettet, altså mot egen forbedring, og rettet mot andre. Dette kan illustreres med en uttalelse fra en av informantene: "Jeg føler meg bedre med hijab, får mer respekt, man blir gitt verdi og betydning. Jeg føler meg bedre med Gud. Med hijab prøver jeg å være mer korrekt". Skautet ble også nevnt i forbindelse med å skape sin egen identitet, noe som stemmer overens med Göles (1996) påstand. Skautet blir på denne måten også et middel til å skape en identitet som er forskjellig fra den vestlige, og det kom ofte frem under intervjuene at kvinnene ikke ønsket en type utvikling som i vesten der kvinner har måttet forlate hjemmet for å ta dårlig betalte jobber med dårlige arbeidsforhold.

Skautet er også et symbol på overgangen til det å praktisere det rette islam, og for mange markerte det overgangen til islamismen. Mange hadde allikevel tatt på skautet før de ble medlem av en islamistisk gruppe. Det å bære hijab førte for mange til en endring i oppførsel, og i bekledning ellers. Det markerer en avstand til det man gjerne forbinder med vestlig klesstil, som for eksempel jeans og miniskjørt. Deler av de islamistiske bevegelsenes aktiviteter er da også moralsk utdanning. Flere la vekt på at de følte seg mer tilfreds med seg selv, og at det er en psykisk støtte. En informant uttrykte: "jeg er 90 prosent mer moralsk nå" [etter at hun ble medlem i bevegelsen].

Man kan diskutere rundt temaet om det å ta på seg skaut egentlig er frivillig, eller om det oppleves som tvang på grunn av reaksjoner utenfra, jf Moreys (1993) og Moghissis (1999) påstander. Selvfølgelig er det en mulighet for at noen begynte å bære skaut mer eller mindre ubevisst eller etter press fra familien uten at de selv vil innrømme det i etterkant. Ifølge Moghissi (1999) er ikke skautet nødvendigvis et fritt valg selv om det fremstilles på denne måten. Det kan like gjerne være press utenfra som har ført til at kvinner velger å bære skaut. Ut fra de opplysninger jeg har vil jeg allikevel hevde at skautet har fått ny betydning med overgangen til islamismen, selv om det i utgangspunktet ble tatt på på grunn av press eller vane. Skautet har blitt et viktig identitetsmerke for kvinnene. De jeg snakket med bærer nå skautet på grunn av religiøs overbevisning og det er en måte å vise sin identitet på. Når det gjelder kvinner utenfor de islamistiske bevegelsene stiller bruk av skaut seg noe annerledes. I byene er det mange kvinner som ikke bærer hodeplagg av noe slag, så man kan sannsynligvis ikke snakke om samme press som man kan finne på landsbygda eller i enkelte andre arabiske land. Allikevel traff jeg kvinner som hadde opplevd ubehagelige episoder siden de ikke var tradisjonelt kledd. I disse tilfellene kan kvinnene velge å bære skaut på grunn av kulturelt og sosialt press, og at mindre troende kvinner tar skautet på for å unngå plagsomheter.

4.1.2 Skautet i forhold til andre

Skautet kan ses på som et frigjøringsverktøy overfor familie og andre. Ifølge forskerne Benabdellaoui og Darif tillater det en kvinne å oppholde seg der hun ellers ikke burde oppholde seg, gå dit hun ikke kunne gå før hun begynte å bære skaut, og hun kan møte folk hun ikke kunne møte før hun begynte å bære det.⁵⁰ En kvinne som bærer skaut kan ha større frihet i forhold til mannlige slektninger enn kvinner som ikke bærer det. Hun kan for eksempel komme sent hjem om kvelden, og faren vil ikke spørre hvor hun har vært. En bror vil heller ikke blande seg inn dersom søsteren med skaut snakker med en mann. Takket være hodeplagget har mange kvinner kunnet nøytralisere blandingen av kjønnene. Hvilket kjønn man tilhører er ikke lenger viktig når man har på seg skautet.⁵¹ Kvinners bevegelsesfrihet og uavhengighet fra familien kan på denne måten være større enn for de som ikke bærer hijab. Dette støttes av Hessini (2000) som mener at kvinnene ikke ville hatt denne bevegelsesfriheten uten skautet. Disse kvinnene vil ikke trenge tillatelse fra ektemann, far eller bror for å delta på forskjellige arrangementer og aktiviteter. Dette går mot argumentene om at skautet er et symbol på at kvinner underkaster seg mannen. Under feltarbeidene var jeg av og til med på møter arrangert av de to gruppene, gjerne for å utføre intervju i forkant eller etterkant, eller for å avtale møter. Møtene foregikk som regel i Salé eller Rabat, og deltakere fra andre byer deltok også. Kvinner som skulle delta kunne reise på egen hånd uten følge av mannen. Dette stemmer også overens med Göles (1996) påstand om at kvinners bevegelsesfrihet har økt, i hvert fall i forhold til familien. Hva er så reaksjonene fra de som befinner seg utenfor familien? Blir kvinnene behandlet på en annen måte når de bærer skaut enn når de ikke gjør det? Det var både positive og negative reaksjoner fra omgivelsene, men de fleste av kvinnene har opplevd positive endringer når det gjelder reaksjoner fra andre, som: "Skautet gjør at du ikke ses på

⁵⁰ Intervju: Mokhtar Benabdellaoui, islamolog, ved Universitetet BenMsik, Casablanca, 05.05.03, Casablanca og Mohammed Darif, 29.04.03, Casablanca.

⁵¹ Intervju: Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca.

først som kvinne. Skautet er et signal, andre snakker til deg på en annen måte, mer respektfullt". Eller:

Jeg begynte å bære skautet like før jeg ble medlem av *Justice et Bienfaisance*. Koranen sier at kvinner skal bære skaut. Når jeg ikke bar skaut hadde jeg på meg jeans, krøllet håret etc. Jeg ville ikke lenger ha kommentarer. Jeg føler meg mer sikker på meg selv, jeg får mer respekt. Jeg får ikke lenger kommentarer.

De fleste opplever at de blir respektert på en annen måte når de bruker skaut. De blir tiltalt på en annen måte. En mulighet er at det blir enklere for menn å forholde seg til en kvinne med skaut som kan oppfattes som mer anstendig. Dette vil stemme overens med det Moussali (1996) sier om at de islamistiske kvinnene hogger ut et nytt offentlig rom for seg selv ved å bære skaut, og at dette rommet tilpasses kvinnen. Det er bekledningen som gjør at hun kan bevege seg inn på dette området, og det er klesdrakten som gjør at hun kan forlate hjemmet. Gjennom uformelle samtaler jeg hadde med både menn og kvinner som ikke var innenfor de islamistiske bevegelsene fikk jeg også inntrykk av at man alltid respekterer en kvinne med skaut. Skautet sender signaler om at dette er en korrekt og respektabel kvinne.

Enkelte pekte også på problemer fra omgivelsene. En av informantene sa:

Da jeg begynte å bære hijab var det ikke mange som hadde hijab. Det ga meg problemer. Selv lærerne ga meg problemer, de hadde vanskelig for å akseptere det. Etter kolonitiden var oppfattelsen av skaut endret. De første med skaut ble ikke godt mottatt. Men vi er overbevist om at den muslimske kvinnen skal være kledd på denne måten.

Dette kan også ha noe med at det nå har blitt vanligere igjen å bære skaut enn det var for 10 år siden. Som medlemmer av en islamistisk bevegelse kan de møte en viss motstand for eksempel på arbeidsplassen:

Vi får mer mulighet til uttrykke oss gjennom å delta. Men vi opplever også problemer, for eksempel på arbeidsplassen, med medlemmer av andre partier. De sier at vi er på feil vei. De vil at vi skal gjøre som i vesten og dele religion og stat. Vi mener at religion skal omfatte alt. Men religion skal ikke påtvinges andre.

Skaut og kleskode kan i motsetning til det mange tror være en begrunnelse for å være mer aktiv, også noe som stemmer overens med det Göle (1996) argumenterer for, at

den islamistiske kvinnen er aktiv utenfor hjemmet. Dette ble uttrykt av en av informantene på denne måten: "Hvorfor disse klærne? For at kvinner skal kunne delta i samfunnet, i politikken etc. Hvis det hadde vært meningen at man skulle være inne hadde ikke disse klærne vært nødvendig". Skautet beskytter også kvinnene mot uønsket kontakt fra menn. Og for kvinnene er ikke skautet et symbol på underkastelse overfor mannen: "Skautet vil si at kvinner er underlagt Gud, men ikke mannen. Begge er underlagt Gud". Forklaringen kvinnene gir er at de ikke bærer skaut etter ønske fra mennene, men fra en hellig makt som er mannen overlegen. Dermed kan disse islamistene tillegge skautet en annen betydning enn mange andre kvinner har gjort før dem. På denne måten blir skautet ikke begrunnet ut fra "jordisk" vilje, men en vilje som er mannen overlegen. Andre som bærer skaut kan nok ha et annet syn på det. De fleste ser på skautet som noe som gir dem muligheter til å delta mer aktivt, og til å bli respektert som borgere. Ved å ha på seg skaut kan disse kvinnene ferdes i de fleste områder som ikke anbefales for kvinner, men allikevel bli respektert nettopp på grunn av skautet og klesdrakten. Disse er ifølge kvinnene selv ikke et hinder for å kunne delta, det er heller noe som gjør det enklere for dem å bevege seg fritt. Ut fra Kopolas (2001) definisjon vil det å bære skaut en handling som angår dagliglivet, men som har politiske konsekvenser. Gjennom skautet har kvinnene mulighet til å delta mer aktivt og ferdes i ellers "forbudte" områder. De markerer også sin identitet i forhold til omgivelsene.

4.2 De islamske kildene og kvinners rolle

De fleste kvinnene jeg snakket med som tilhørte en islamistisk bevegelse kom gjerne med eksempler fra profetens tid når vi snakket om kvinnes situasjon. På denne tiden var kvinners rettigheter anerkjente, og kvinnene var aktive deltakere på alle plan, både sosialt og politisk. Det ble gjerne referert til profeten Mohammeds kone Aicha som et godt eksempel på hvordan en kvinnes liv skal være. Hun var aktiv både på det sosiale og det politiske plan. Kvinnene jeg snakket med fokuserte også på mulighetene kvinner har innenfor islam, da gjerne med referanse til de islamske

tekstene og hvilke rettigheter disse egentlig gir kvinnene.

Bessis og Belhassen (1992) peker på at ifølge islamistene er ingen mindre verdt enn andre overfor Gud. Kjønnsforskjeller fører ikke til noen forskjell for den hellige nåde, men en rollefordeling som tar hensyn til den enkelts evner, og da er det naturlig at det sterke kjønn er utstyrt med en iboende autoritet. Til gjengjeld beskytter det sterke kjønn det svake kjønn og gir denne respekt. "Islam er en religion som ærer kvinnen og gir henne de samme rettighetene som hennes bror mannen" (ibid.:195). Selvfølgelig har ikke alle islamistene den samme tilnærmingen til kvinnespørsmålet, noe som kan forklares gjennom at de er produkter av et århundres utvikling (ibid.:203). Her vil jeg gå nærmere inn på de marokkanske kvinnelige islamistenes henvisning til de islamske kildene i forhold til kvinnespørsmålet. Det blir fokusert på hvilke rettigheter de tilskriver kvinnen gjennom islam og hvilken rolle hun skal ha, også i forhold til mannen.

4.2.1 Tolkningen av tekstene

Mye av årsaken til kvinnens dårlige stilling i muslimske land generelt er feil tolkning av islam og blanding av islam og tradisjon ifølge islamistene. Det hele begynte etter de fire kalifene som fulgte etter profeten Mohammed. Disse var rettferdig valgte statsoverhoder som hadde folkets tillit. På denne tiden var kvinnene aktivt til stede, også utenfor hjemmet. Så ble makten tatt over av Muawiya som ble den første kongen etter kalifene. Når kalifen Ali døde erklærte Muawiya (guvernør i Syria) seg som rettmessig kalif og ble godkjent i den islamske verden (Vikør 1993:60). Muawiya skilte seg fra sine forgjengere når det gjaldt tronfølger. Han slo klart fast at det var sønnen som skulle følge etter ham, på grunnlag av arv og uten noen form for rådslagning eller valg (ibid.:61). De kvinnelige islamistene legger vekt på at det var dette som førte til opprettelsen av haremer og gjorde at kvinnene ble dømt til et liv innenfor hjemmets fire vegger. Dette er noe man kan se i den typiske marokkanske medinaen hvor husene stort sett ikke har vinduer som vender ut mot gatene. Kvinnen skulle være i huset uten kontakt med andre enn kvinner og mannlige familiemedlemmer som var så nært i slekt at hun ikke kunne gifte seg med dem. Så i

løpet av historien har islam og tradisjon blitt blandet, islam har blitt tilskrevet egenskaper som ikke har noe med islam å gjøre, men som heller er uttrykk for feiltolkninger og tradisjoner mener mange.

Flere av kvinnene fremhever at man nå må gå tilbake til de opprinnelige kildene og se på dem på nytt og tolke dem på nytt, det som kalles *ijtihad*. Mange kritiserer dem som kun går i moskeen, faster og ber uten å egentlig følge islam. Dette er ikke nok for å være en god muslim. En av kvinnene uttrykte det på denne måten: "Hvis man kjenner islam dekker det alt, ikke bare moskeen. "Det er ikke ærlig" [å bare praktisere islam i moskeen]. Man må få folk til å kjenne det rette islam. Feiltolkning av tekstene har ført til den situasjonen som finnes nå, og dette har særlig gått ut over kvinnene. Det er viktig å gå tilbake til de opprinnelige kildene og tolke dem direkte, og ikke gå inn i historien og tolke allerede eksisterende tolkninger på nytt. Det er særlig utdanning og opplysning som er viktig for å få til det de ønsker. Flere av informantene sa også at familien hadde en tradisjonell oppfatning av islam og at de ikke nødvendigvis kjente til det rette innholdet i Koranen. Dermed har døtrene tatt opp kampen for å lære foreldrene om det rette islam og overbevise dem om dette. Siden disse kvinnene gjerne har høyere utdanning enn foreldrene (hvis disse har utdanning i det hele tatt), og de har selv studert Koranen har de mulighet til å utfordre og gå i mot foreldrenes tolkninger. I motsetning til mødrene kan de selv gå til de opprinnelige kildene og tolke dem. En fare er det selvfølgelig at de får allerede ferdige tolkninger fra den bevegelsen de er medlem av, men de har uansett mulighet til selv å gå tilbake til teksten og lese den.

Når det gjelder henvisningen til profetens tid, forklarer kvinnene at islam førte til en stor frigjøring for kvinnene i forhold til den situasjonen de befant seg i før islam. Det er dette som refereres til som den islamske Utopia hos Göle (1996) og Benabdellaoui⁵², og *nostalgia* hos Hawley og Proudfoot (1994). Alle hevder de at denne fremstillingen av samfunnet på profetens tid ikke stemmer over ens med virkeligheten slik den var. Allikevel er kvinnes "idealisering" av denne perioden

⁵² Intervju, Casablanca, 05.05.03.

interessant i det de tillegger kvinner flere rettigheter enn det de kanskje opprinnelig hadde. Dette er også en måte å tilpasse islam til den aktuelle tidsalder og de omstendigheter kvinnene lever under i dag. En tradisjonell oppfatning innenfor islam er at det kun er menn som skal tolke de islamske tekstene, og at kvinner ikke skal blande seg inn i politikk. Dette kan kvinnene være med på å forandre.

Den marokkanske islamologen Benabdellaoui påstår at kvinnene i de islamistiske bevegelsene åpner tekstene på en ny måte, for eksempel *Justice et Binfaisance* når det gjelder prinsippet om at mannen skal ta seg av kvinnen. De sier at Gud snakket om dette prinsippet fordi mennene tok seg av kvinnene. I dag er situasjonen annerledes fordi kvinnene jobber og tar seg av familien sammen med mannen. Introduksjonen av islam forbedret nok kvinnes situasjon noe, men ikke mye. Kvinnen i islamsk lov er avhengig av mannen. Ikke alle kvinner hadde de samme rettighetene på profetens tid. Det var stor forskjell mellom fattig og rik. Profetens kone Khadija hadde spesielle rettigheter nedfelt i ekteskapskontrakten.⁵³ Det stemmer ikke at alle kvinner deltok på profetens tid, men deres tolkning tilpasses dagens samfunn og de endringer som har skjedd.

Ifølge Moghissi (1999) vil en fundamentalistisk tolkning aldri kunne gjøre kvinnen likeverdig med mannen for kvinnen har ikke de samme rettighetene som mannen ifølge sharia. Dette støttes av Khian-Thiébaud (2003) som mener det legges vekt på at kvinnen er mannen underlegen ifølge islamistenes tradisjonelle tolkning. Allikevel kan man si at kvinnene i de islamistiske bevegelsene har i motsetning til mange kvinner i tidligere generasjoner muligheten til selv å gå inn i de islamske opprinnelige tekstene og ta for seg disse på nytt, slik som Roald (1998), Jawad (1998) og Göle (1996) argumenterer for. De kan selv finne ut hva som er knyttet til religionen, og hva som baseres på tradisjon. Med en vilje til nytolkning av tekstene er det også en mulighet å tilskrive kvinner "nye" rettigheter med argumenter fra islam, uansett om dette stemmer med "opprinnelige" islam eller ikke. Det viktigste er at kvinnene kan tilpasse det til dagens samfunn og fremme egne rettigheter. Dette

⁵³ Intervju: Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca.

stemmer også med Bessis og Belhassens (1992) funn i Nord-Afrika. Selv om islamistene hele tiden refererer til en idealisert fortid er de også moderne og de tilpasser seg økonomiske og sosiale forandringer de vet er umulig å snu (ibid.:202). Selv om islamistene sier de vil ha en radikal endring av *Moudawana* er de ikke enige med feministene i de endringene de vil ha. Islamistene har blant annet vært mot forslagene om å forby polygami og heve minstealder for inngåelse av ekteskap for kvinner til 18 år. De vil ha endringer som er i tråd med islam og da kan man ikke gå imot det som står i Koranen. På denne måten kan tolkningen være vanskelig å forene med det man vanligvis forbinder med kvinners rettigheter.

En av kvinnene i *Justice et Bienfaisance* fortalte meg at noen av de kvinnelige medlemmene nå har begynt å studere jus nettopp for å kunne tolke tekstene. Disse har tradisjonelt blitt tolket av menn (Hassan 1993). Dette bekrefter Göles (1996) påstand om at islamistene ønsker en forandring av samfunnet som et alternativ til den vestlige livsstil. Det at kvinner nå kan gå inn og tolke tekster representerer noe nytt, og kan også føre til pluralistiske tolkninger. Med eksempler fra profetens tid tilskriver de kvinnen en aktiv politisk rolle, selv om de ikke støtter full likestilling. Dermed går de imot det som er kriteriet for kvinners rettigheter og demokrati for mange.

Ut fra Kopolas (2001) inndeling er dette en aktivitet som særlig er rettet mot bevegelsen i første rekke, men som også kan rettes utad. Det kan ses på som en kamp mot mannsdominans innad i bevegelsen, men det kan også utfordre religiøs autoritet utenfor på sikt.

4.2.2 Kvinnene og hjemmet

Som følge av kvinners henvisning til hjemmet har deres rolle utenfor hjemmet vært begrenset. Det er denne degraderingen av kvinners situasjon de islamistiske kvinnene hevder å ville bort fra. De refererer selv til profetens tid som en islamsk gullalder der kvinnene hadde alle rettigheter, og dette var det perfekte samfunn. Dette ble det stadig referert til under intervjuene. En av informantene sa:

Vi ser at den første generasjonen som praktiserte islam, med Profeten Mohammed, det var en total deltakelse blant kvinner på alle nivåer. Hun var

husmor, hun deltok i krig, hun hadde forskjellige funksjoner i samfunnet, hun drev med handel, hun gjorde alt, kvinnen var over alt. Hun var krigsrådgiver, hun var på alle samfunnets områder, det var ingen restriksjoner på hennes innsats i samfunnet.

Å frigjøre kvinnen vil for de islamistiske kvinnene si å gjeninnføre den posisjonen som kvinnene hadde på profetens tid. Dette støttes også av Jawad (1998). Profetens kone Aicha fremstilles som en klok og aktiv kvinne som ofte ble rådspurt, også av menn. Noen andre av kommentarene angående profetens tid var:

Moskeen var et slags parlament. Kvinnene deltok.

Kvinnens situasjon ble bedre med islam. Vi må ha kritisk lesning. Problemene begynte med statskupp. Dette førte til at kvinnen ble stengt inne, myndigheter innførte harem.

Det var lærde kvinner på profetens tid, politikere. Aicha var lærd og politiker.

Profeten Mohammed fremstilles også som et forbilde på hvordan en mann skal behandle en kvinne, han deltok blant annet i husarbeidet. En av informantene sa: "Profeten laget mat. Han er den mest perfekte mann".

For islamistene er ikke likestilling mellom kjønnene på alle områder et mål. Kvinner og menn har forskjellige oppgaver. Kvinner er de som skal føde barn og som er best egnet til å ta seg av disse, og kvinner oppfattes gjerne som de som først og fremst er ansvarlige for hjemmet. Det er dette som ofte blir kritisert av både forskere og andre. Mange kom under intervjuene inn på husarbeid når vi snakket om forskjeller mellom menn og kvinner. Det er særlig kvinnens ansvar for hjemmet som har ført til at hun er mindre aktiv utenfor. Ifølge Jawad (1998) har kvinnen plikt til å ta seg av hjemmet, selv om dette ikke vil si at hun ikke skal jobbe ute. Når det gjelder husarbeid og ansvar for huset var kvinnene noe delt. Enkelte sa at kvinnen har hovedansvaret for å ta seg av huset og holde det i orden. Andre mente at kvinnene ikke har noe mer ansvar for husarbeid enn menn. Disse sa at alt arbeidet i hjemmet skal deles, og det er ingen ting i Koranen som sier at kvinnen er nødt til å gjøre husarbeid. Som en informant uttrykte det: "Kvinnene har mye ansvar. Kvinnene er ikke nødt til å gjøre husarbeid, men det er noen menn som er overbevist om det". Alle er de enige om at mannen skal hjelpe til i hjemmet. Det er også forskjell fra om

kvinnen jobber hjemme eller utenfor hjemmet. En hjemmeværende kvinne har ansvar for å holde hjemmet i orden, mens en som jobber ute har rett til hjelp fra mannen.

Ifølge Bessis og Belhassen (1992) er ikke kjønnshierarkiet synonymt med ulikhet. Kvinnene vil nyte like godt av et islamistisk samfunn som menn gjennom den verdige oppgaven det er å være mor og oppdrager, og dette er med på å definere kvinners plass som igjen gir dem trygghet (ibid.:199-200). I mange tekster og intervjuer skilles det mellom *égalité* (likhet, likestilling) og *équité* (rettferdighet). Det er viktig å få frem at forholdet mellom mann og kvinne heller er basert på at de utfyller hverandre enn at de er like, ifølge islamistene. Familien er kjernen i det islamske samfunn. Det er akkurat dette Morey (1993) og Hawley og Proudfoot (1994) kritiserer ved de islamistiske bevegelsene, at kvinnen skal være mor og holde seg hjemme. Ut fra Hawleys og Proudfoots (ibid.) argumentasjon er dette bildet av kvinnen som *otherness* som må kontrolleres. Kian-Thiébaud (2003) kaller dette det naturlige hierarki der kvinnenens plass er hjemmet. Morey (1993) hevder til og med at kvinner kan stenges inne i hjemmet begrunnet ut fra islam. Moussali (2001) og Göle (1996) derimot legger vekt på at kjønnene er like foran Gud, og at kvinneidealet er en aktiv og deltakende kvinne.

Alle kvinnene ga uttrykk for at de ønsker en autentisk løsning på de spesifikke problemene som angår både kvinner og resten av samfunnet. Kvinner har den viktige rolle å være mor og oppdrager av barna. Dette gjør at hun selv ideelt sett skal søke kunnskap for å formidle denne til barna, og vite hvordan hun skal oppdra barn. De argumenterer ut fra islam at kvinner skal utdanne seg. Dette gjør også at kvinnene kan trå inn på mennenes område og utfordre og kontrollere dem. Kvinnene krever selv retten til å tolke sin egen stilling. De kan selv utfordre far eller ektemann når det gjelder hva kvinner kan gjøre. En av mine informanter fortalte meg blant annet at mannen hennes hadde "misforstått" Koranen, og at han ble veldig overrasket når hun ba ham lese deler av den på nytt, og han fant ut at hun hadde rett. Mannen hennes hadde blitt forundret over hvilke rettigheter kvinnen har ifølge Koranen. Andre medlemmer, både kvinner og menn, snakket om problemet med at dagens ektemenn er oppdratt etter gammel tradisjon og er derfor påvirket av machokulturen som har

hersket, og fortsatt gjør det i Marokko. Derfor er en av de viktigste oppgavene nå å lære både menn og (særlig) kvinner å lese, slik at de selv kan forstå de opprinnelige kildene.

På denne måten argumenterer de islamistiske kvinnene for at kvinner skal utdanne seg og delta, og de bruker islam som referanse. Slik er de med på å utfordre tradisjonelle roller og gir seg selv nye oppgaver og viser vilje til å tolke tradisjonelle tekster på ny. Dette er basert på studiesirkler innad i bevegelsene, men det er også et budskap de prøver å formidle til andre kvinner gjennom opplysning og møter.

4.3 Deltakelse og innflytelse eller passive tilhengere?

I denne delen vil jeg se på de mulighetene kvinnene har som medlemmer i en islamistisk bevegelse. Ut fra teoribidragene som i mer eller mindre grad sier at islam er uforenlig med kvinners rettigheter og demokrati hevdes det at kvinner ikke vil ha samme rolle som mannen, og at de skal være atskilt i det offentlige rom. Kvinner og menn har i tillegg naturgitte forskjellige roller. Ut fra dette er det interessant å se hvordan kvinnes situasjon er i forhold til mennenes. Derfor vil jeg se på hvordan kvinnes rolle og rettigheter utspiller seg både innad i bevegelsen og utenfor i forhold til mannen. I tillegg belyser jeg kvinnes arbeid i forhold til selvstendighet. Gjennom disse betraktningene vil jeg finne ut om kvinnene deltar på lik linje med mennene både innad i bevegelsen og i aktiviteter utenfor, og om de har innflytelse.

4.3.1 Skille mellom mann og kvinne?

Innad i bevegelsene er det en sterk spesialisering og fordeling av oppgaver. Alle finner sine "særegenheter". Innenfor den politiske sirkelen i *Justice et Bienfaisance* finnes det mange undergrupper, blant annet kvinnesirkelen. Kvinnesirkelen er også delt i spesialiserte undergrupper. Kvinnene har en rolle internt i organisasjonen, og en som utspilles utenfor som er mer rettet mot omgivelsene. Ifølge Tozy har bevegelsene

både en sosial (utdannende) og en politisk rolle.⁵⁴ Kvinners stilling har vært et problem i begge organisasjonene, og det er ganske nytt at kvinner har tilgang til talerstolen. Her kommer en gjennomgang av kvinnes rolle og stilling internt i bevegelsen og utenfor. Det blir også lagt vekt på kvinnes eget arbeid i kvinneavdelingene.

Internt i bevegelsen

Gjennom intervjuene kom det frem litt forskjellige erfaringer i forhold til kvinners muligheter i forhold til mennene i bevegelsen, og mennenes holdninger til kvinnene. Målet for begge kjønnene er felles, men arbeidsmåtene kan variere noe. Kvinnene ser på kjønnene som like foran Gud, men at det er visse forskjeller det må tas hensyn til når det gjelder arbeidsoppgaver. Mange av kvinnene føler at de har samme muligheter til å delta og øve innflytelsen i bevegelsen som menn. Nadia Yassine pekte på at for å kunne være med i en politisk bevegelse i Marokko må man ha en uavhengig personlighet.⁵⁵ Enkelte kvinner, særlig de som befinner seg i sentrum av bevegelsen (de som har et sentralt verv eller stilling) innrømmer noe mer motstand fra mennene enn de andre. Dette kan skyldes at kvinnene møter mer motstand når de kommer i høyere posisjoner, eller at de er mer villige til å innrømme dette enn medlemmer som befinner seg på "lavere nivå" eller lengre fra ledelsen. Men de fleste kvinnene opplever det ikke som noe stort problem. Motstanden kommer som regel ikke fra mennene i lederposisjon. Dette er også i tråd med det Darif sier: "Det er ikke konflikt mellom menn og kvinner i ledelsen av bevegelsen".⁵⁶ Et tidligere kvinnelig medlem av MUR sa:

Når det gjelder jobb er det likhet mellom mann og kvinne. Det er særlig menn som tar avgjørelser, men det er kvinner i alle sektorer. Disse kvinnene ville aldri akseptere at en mann fortalte dem hva de skulle gjøre. De vil ha makt, politisk

⁵⁴ Intervju: Mohammed Tozy, professor i statsvitenskap, Universitetet Hassan II, Casablanca, 25.04.03, Casablanca.

⁵⁵ Intervju: Nadia Yassine, datter av den spirituelle lederen for *Justice et Bienfaisance*, og kjent kvinneskikkelse i bevegelsen, 09.12.02, Salé.

⁵⁶ Intervju, 29.04.03, Casablanca.

makt. De er mer aktive enn andre, særlig på universitetet. De vil ha resultater uansett, i livet etterpå. Kvinnene deltar veldig aktivt.

Allikevel var det usannsynlig at noen av bevegelsene kunne ha en kvinnelig leder med det første. Enkelte begrunnet det ut fra at folk ikke var forberedte og klare for dette foreløpig, men kanskje etter lang tid, mens andre mente at menn egnet seg bedre som ledere.

Ifølge Lawrence (1998) er ikke de islamistiske kvinnene med frivillig. De er heller avhengig av mannen. Innad i PJD hadde de en debatt om dette med kvinnens underkastelse i forhold til mannen. Kvinnene var mot dette prinsippet, men ikke mennene. Partiets offisielle synspunkt ble at kvinner skulle underkaste seg mannen. Kvinnene gikk så til ORCF hvor de presenterte sin egen versjon, at kvinner skal underkaste seg Gud, og gjennom underkastelse for Gud adlyde mannen. Når man snakker om lydighet til mannen gjennom Gud blir forholdet triangulært. Kvinnens lydighet overfor mannen blir horisontal med introduksjonen av Gud, og forholdet til Gud blir for begge vertikalt. Dette fører til en viss likevekt mellom mann og kvinne som foreløpig bare er symbolsk, men som etter hvert kan bli reell.⁵⁷ Dette kom også til uttrykk gjennom intervjuene, at begge er like foran Gud. Et kvinnelig medlem sa: "Vi er like foran Gud, da er vi det også her. I kvinneseksjonen lar vi oss ikke diktere av menn, vi har vår egen autonomi. Det er ikke likhet, men en fullstendighet vi søker". På denne måten har kvinner tatt makt ved å danne egne kvinnegrupper, der de også skaper sin egen individualitet jamfør Göles (1996) påstand.

Lawrence (1998) påstår at kvinners deltakelse er redigert av mennene. Hawley og Proudfoot (1994) kaller det *religious machismo* fordi menn tar styringen over kvinnene for å hevde seg selv. Darif mener derimot at kvinner har de samme muligheter til å øve innflytelse og ta avgjørelser innad i bevegelsene. Et bevis er at begge bevegelsene har en kvinnesektor. Både islamister og verdslige anerkjenner de politiske rettighetene for kvinner. Det er noen sterke kvinner i bevegelsene. Siden kvinnene kjemper for å være blant de fremste, kjenner de også sine rettigheter.

⁵⁷ Intervju: Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca.

Islamistene trenger også sterke kvinner som kjemper i islamismens navn siden det de verdslige og de vestliggjorte anklager islamistene for er særlig deres holdninger til kvinner. I de islamistiske bevegelser deltar kvinnene på alle plan ifølge Darif, for eksempel på universitetet og de aktivitetene som arrangeres der, i demonstrasjoner arrangert av sivilsamfunnet og i de sentrale byråene i gruppene. Man finner ikke den samme mannsdominerte kulturen som hos mange av de politiske partiene.⁵⁸ Kvinnegruppen er mer synlig i *Justice et Bienfaisance* enn i MUR/PJD. Kvinnene ble først synlige i MUR gjennom uttalelser om hijab, for å vise at de også har kvinner som tenker. Tidligere var de kvinnelige medlemmene koner eller søstre av medlemmer.⁵⁹ Kvinnene spiller en viktig rolle i rekrutteringen. I motsetning til det som blir sagt så spiller kvinnene en stor rolle. Alle kvinner som tilhører en islamistisk gruppe åpner hjemmet sitt for å organisere møter. De gjør det nesten hver dag. Alle kvinner som er med i en islamistisk gruppe er pålagt å åpne dørene til hjemmet sitt for å ta imot kvinner. Selvfølgelig spiller kvinnene en viktig rolle fordi kvinnene kan formidle alle budskap.⁶⁰ Det er ikke konkurranse mellom menn og kvinner når det gjelder mobilisering, de mobiliserer på forskjellige områder. De har nå gått inn for at kvinner skal være mer synlige.⁶¹ Men ifølge Benabdellaoui er kvinnes rolle fortsatt begrenset i bevegelsene.

Nadia Yassine blir kritisert også av medlemmer, selv om hun er den spirituelle lederens datter. En sentral mannlig medlem jeg hadde en samtale med ga også uttrykk for at han ikke alltid var enig i det Nadia Yassine uttrykte overfor mediene. Han hevdet at hun snakket på vegne av bevegelsen uten å konsultere andre, som for eksempel den politiske talsmannen. Nadia Yassine har utnevnt seg selv til politisk talskvinne, og dette fører til misnøye blant en del medlemmer. Andre, både menn og kvinner, refererer til den spirituelle lederens datter som et godt eksempel på et

⁵⁸ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

⁵⁹ Intervju: Tozy, 25.04.03, Casablanca.

⁶⁰ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

⁶¹ Intervju: Tozy, 25.04.03, Casablanca.

kvinnelig medlem som både er aktiv, intelligent og en god mor.

Det har det siste året blitt innført kvinnerepresentanter i institusjonene i de to gruppene. Det er derfor man kan legge merke til at kvinneandelen er høyere i de islamistiske gruppene enn i de verdslige politiske partiene. Dette på grunn av en vellykket sosialiseringsprosess eller sosial integrering av kvinnene i de islamistiske gruppene.⁶² Dette støttes av Darif som hevder at det er en deltakerkultur blant kvinnelige islamister. Det at man finner kvinner som rekrutterer andre kvinner er et bevis på deltakelse. I forhold til de politiske partiene er kvinnene mye bedre representert i de islamistiske bevegelsene, og de befinner seg på alle nivåer.⁶³

Benabdellaoui ser kvinnes økte aktivisme innenfor de islamistiske bevegelsene som en form for sekularisering. Det at kvinnen har blitt en aktør (politisk eller foreningsmessig), selv om hun snakker islamistenes språk har ikke lengre tilknytning til islam, siden: "Kvinnen er ifølge profeten Mohammed underlegen i intellekt og religion".⁶⁴ Duvals (1998) teori om at kvinner uansett skaffer seg makt gjennom å være aktive, og at de skaper en egen kvinnesolidaritet ser ut til å stemme også i Marokko. Kvinnene står ikke på lik linje med mannen innad i bevegelsen, men de har i hvert fall vist en vilje til selv å delta og legitimere en rolle som aktiv og engasjert kvinne. Kvinnene blir ikke ekskludert fra denne type bevegelse i Marokko, akkurat som Göle (1996) og White (2002) finner i Tyrkia.

Utenfor bevegelsen

Hvordan er så forholdet mellom mann og kvinne utenfor bevegelsen? Også når det gjelder bevegelsens aktiviteter utad er kvinnene med, men ifølge Lawrence (1998) er kvinners deltakelse i det offentlige nøyen planlagt og styrt av mennene i bevegelsen. Bauer (1997) går imot dette og sier at kvinner skaffer seg mer makt gjennom å være med i disse bevegelsene. Den mest synlige måten å bringe et budskap ut til folket på

⁶² Intervju: Benabdellaoui; 05.05.03, Casablanca.

⁶³ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

⁶⁴ Intervju: Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca.

er gjennom demonstrasjoner eller sitte- ned- aksjoner. Deltakelse i demonstrasjoner er et viktig tegn for å forstå kvinners deltakelse for når man arrangerer en demonstrasjon fjerner man ikke kvinnene. Allikevel er det ikke uvanlig at menn og kvinner går i atskilte rekker. Flertallet av deltakerne er kvinner. Deres politiske rolle utspiller seg i det offentlige liv. Islamistene stoler på kvinnene i demonstrasjoner og på universitetet hvor islamistene har kontrollen. På universitetet arrangerer de valg, og det er viktig å ha en kvinnelig representant i alle sammenslutninger.⁶⁵ En av kvinnene forklarte det på denne måten:

Kvinneseksjonen har flere foreninger som utfører daglig arbeid med mennesker. Vi har tatt over noe av statens rolle. Vi vil la kvinnen komme ut av undertrykkelse. Det har vært en degradering av hennes politiske rolle, rettigheter. Vi vil gi henne tilbake hennes vilje til å tenke, handle.

Kvinnens fysikk ble ofte dratt frem som eksempel på at hun ikke skal ha samme oppgaver som mannen. Men dette går først og fremst på tungt fysisk arbeid. Ifølge Gerami (1996) er kvinners identitet definert av familierollen, og kvinnene har ingen legitim funksjon i den offentlige sfære. Under intervjuene la alle vekt på at kvinnene godt kan jobbe utenfor hjemmet, og mange sa også at hun bør jobbe utenfor hjemmet for bedre å kunne oppdra barna sine. Det er bedre at kvinnene går utenfor hjemmets fire vegger og tilegner seg kunnskap ved å snakke med andre. Andre oppgaver som kun kvinnene kan ha er det å føde barn og amme. I tillegg mener flesteparten at kvinnen er bedre til å ta seg av barna. For kvinnene er det også viktig å ta vare på morsrollen. En informant uttrykte det på denne måten: "Vi må ikke drepe den kvinnelige siden, morsrollen. Denne spesialiteten må det tas hensyn til i det offentlige rom". Andre legger vekt på forskjellen mellom kjønnene, men i kvinnes favør:

Det er forskjeller mellom menn og kvinners aktiviteter. Kvinnene i organisasjonen utvikler seg bedre og raskere. Vi er den eneste organisasjonen hvor kvinner deltar i administrasjonen, vi er til og med representert i nøkkelposisjoner.

⁶⁵ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

Til felles har alle de kvinnelige intervjupersonene at kvinnene bør være representert i alle sektorer og over alt i samfunnet og politikken, i hvert fall i teorien. Moghissi (1999) problematiserer dette ved å hevde at islamismen er en utfordring til kvinners individuelle autonomi, og at likestillingen mellom kjønnene er i opposisjon til islamske prinsipper. Dette kan stemme i forhold til det at kvinnens første oppgave er å ta seg av hjem og barn. Men ikke alle islamistene er enige i det. Dessuten står alle for at kvinnene ikke kun skal henvises til hjemmet, det er ikke bra for verken henne eller barna. Denne ulikheten mellom kjønnene er heller ikke noe som er spesielt knyttet til den muslimske verden ifølge Duval (1998). Islamistene vil også legitimere en annen livsstil enn den vestlige, og gjerne ta avstand fra denne. De vil gjøre morsrollen og husmorrollen legitim, og mener det bør være kvinnens valg å enten være hjemme eller jobbe utenfor hjemmet. Når det gjelder kvinners henvisning til privat sfære, hjemmet, er det ikke slik at kvinnen i følge islamistene bare skal være hjemme. "Det finnes ikke bare en rolle for kvinnen. Yassine snakker om kvinnens rolle på flere nivåer, kvinnen som mor, søster, hustru, som kjempende, og religiøs oppgave: hvordan bidra til å endre samfunnet?"⁶⁶ Uansett kan det støttes opp om Bauers (1997) og Göles (1996) argumenter for at de kvinnelige islamistene har fått mulighet til å bevege seg ut av den private sfære og inn i den offentlige.

4.3.2 Kvinnernes egne mål og arbeidsmetoder

Her vil jeg først belyse spørsmålet om hvorfor kvinner ble medlemmer av bevegelsene. Dette spørsmålet er relevant å stille for å finne ut hva kvinnene egentlig vil oppnå med å være medlemmer av en islamistisk bevegelse. Det neste blir å se på hvorfor egne kvinnegrupper ble opprettet siden de fleste er motstandere av feminismen, og egne kvinnegrupper som kjemper for kvinners rettigheter er noe som kan knyttes tett til feministisk ideologi. Til slutt ser jeg på hvordan kvinnene jobber innenfor kvinnegruppene, og hvordan de ønsker å bedre kvinners situasjon i

⁶⁶ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

Marokko. Islamistenes mål, og midler til å nå disse målene, er flere. Det er kvinnes aktiviteter enten innenfor kvinnegruppen eller sammen med de mannlige medlemmene jeg vil ta for meg. De forskjellige handlinger kvinnene gjennomfører blir uttrykk for deres deltakelse. Handlingene ses på som midler til å nå et mål. Dette kan være personlig eller politisk, eller begge deler. Handlingene kan være knyttet til rekruttering av andre, aktiviteter innad i bevegelsen, og aktiviteter som er rettet utover mot resten av befolkningen. Det som skal belyses er om kvinnen har mulighet til å være selvstendige aktører.

Når det gjelder grunner til at kvinnene ble medlemmer varierte svarene noe. For noen var spirituell tørst hovedårsaken, mens for andre var det interesse for samfunnet og politikk. En av informantene trakk frem: "Nå kan jeg konkretisere mine håp og tanker. Jeg håpet å kunne hjelpe kvinner, vise dem Gud". Denne informanten og andre sa også at de følte seg mer effektive etter å ha blitt medlemmer av en bevegelse, og at dette var en måte å øve innflytelse på. Mange beskriver seg selv som mer aktive etter at de ble medlem av en av bevegelsene. Det ble også gitt uttrykk for at de følte seg sterkere i en gruppe og at mulighetene til å påvirke økte når man handlet i en gruppe, som en kvinne sa: "Det er viktig når man er mot noe og ønsker å handle at man deltar i en gruppe. På egenhånd får man ikke gjort mye". De fleste trakk også frem at det å være med i et fellesskap eller et brorskap er viktig. Kvinnene la vekt på både sin egen "spirituelle tørst" som mange uttrykte det, og handlinger overfor andre. Dette er igjen i tråd med det Christiansen (1999) sier om at kvinners aktiviteter er delt i to, de er både innoverrettede og utoverrettede.

Angående begrunnelser for opprettelsen av en egen kvinnegruppe eller kvinneseksjon blir det oppgitt både interne og eksterne årsaker. Det kunne være press fra det internasjonale samfunnet, eller et eget ønske om å bedre kvinners situasjon og for å få mer fokus på kvinnespørsmål. Kvinnegruppene gir kvinner lettere adgang til å kontakte andre kvinner. Det gir dem også mulighet til å samarbeide med andre kvinneorganisasjoner som jobber på samme felt. Kvinnegruppene tar seg av de problemer som er spesifikke for kvinnene, slik at de ikke trenger å henvende seg til

mennene om sine problemer. Noen la vekt på at det var et reelt behov for egen kvinnegruppe:

ORCF ble opprettet for å gjenopplive kvinners bevissthet om sine rettigheter, om religionen og om samfunnet hvor hun er hovedaktør. Kvinnene er generelt borte fra samfunnsbevegelsene. Derfor ble denne organisasjonen opprettet. Organisasjonen jobber på tre områder: religionen, kvinners rettigheter og deltakelse i utviklingen av samfunnet generelt.

Noen av årsakene som ble oppgitt var blant annet at det var nødvendig med en egen kvinnegruppe for å kunne kommunisere med andre kvinneorganisasjoner. Som en kvinne sa: "Vi måtte ha en kvinneforening for å bli hørt. Kvinner har mange problemer. I foreningen kan hun snakke om sine problemer uten å henvende seg til mennene". En annen sa: "Da vår forening ble opprettet eksisterte det allerede andre, men de var for feminiserte, for vestliggjorte. Vi vil ha utvikling av kvinnen, men med respekt for islam". Det å opprette en juridisk ramme for de kvinnene som allerede var i organisasjonen ble brukt som begrunnelse, og "det er en nødvendighet for å komme ut av en foreningsinnsats styrt av menn. Det er en tendens mot uavhengighet, en søken etter en følelse av å være seg selv. Uten overvåking av kvinners oppførsel og oppdrag". En annen kvinne sa: "Jeg synes ikke kvinnespørsmålet blir behandlet som viktig nok, eller på riktig måte i partiet". Ikke alle kvinnene var overbevist om at det var et reelt behov i Marokko å opprette egne kvinnegrupper: "Det var ikke et behov fra samfunnet egentlig, men et behov ut fra den måten kvinnespørsmålet har blitt behandlet på både internasjonalt og nasjonalt,..., man har opprettet kvinnegrupper for å kjempe for kvinners rettigheter". Det blir også påpekt at kvinnene ikke fikk løst sine egne problemer som er kun kvinnes, i organisasjonene. En av kvinnene uttrykte det på denne måten:

Mannen lider ikke like mye som kvinnen. Denne machismen beholdes, det er en viss reserverthet fra mennene, selv om de har tatt opp guidens tenkemåte.⁶⁷ Vi sa at vi tar saken i egne hender, det er vi som lider. Vi trenger ikke at mennene tenker for oss. De tenker ikke på våre reelle behov. Det er vi som kan løse våre

⁶⁷ "Guiden" er den spirituelle lederen Abdassalam Yassine i *Justice et Bienfaisance*

problemer.

For islamistene er kvinnespørsmålet veldig viktig ifølge forskere på området. Over 60 prosent av medlemmene er kvinner.⁶⁸ Dette med opprettelsen av egne kvinnegrupper innenfor de islamistiske bevegelsene er et relativt nytt fenomen, noe som kanskje kan tyde på at islamistene følger en mer global trend og tilpasser seg tiden. Kvinnegruppene kan ses som et resultat både av interne behov, men også etter press utenfra. Det er sannsynlig at islamistene måtte opprette kvinnegrupper for å kunne ta opp kampen med feministene og kunne konkurrere med dem på samme grunn. Noe av det informantene ga uttrykk for var jo også at disse kvinnegruppene gjorde det mulig å kontakte andre kvinnegrupper. Med islamistenes egne kvinnegrupper vil det være vanskeligere for utenforstående å kritisere islamistene og deres kvinnepolitikk eller hevde at de ikke taler kvinnes sak. Dette kan gi dem en bedre profil utad. I tillegg ga kvinnene uttrykk for at deres spesifikke problemer ikke ble tatt hensyn til i sterk nok grad i organisasjonen fra før. Ifølge Kian-Thiébaud (2003) og Hawleys og Proudfoots (1994) argumenter skal ikke kvinnene være selvstendige fordi de mannlige islamistene er mot dette. Samtidig kan kvinnene ses på som noen som har tatt affære med den mannsdominerte kulturen. Selv om de deltar i bevegelser som er mannsdominerte viser de en vilje til å endre på dette, og ifølge Göle (1996) har disse kvinnene utviklet egne livsstrategier for å kreve sin egen individualitet.

Kvinnegruppene har forskjellige aktiviteter for kvinner. De arrangerer lese- og skrivekurs, og aktiviteter som er av interesse for kvinner og barn. De holder konferanser om kvinnetemaer og arrangerer hygienekurs. På universitetet er aktivitetene også studiesirkler, islamske kvelder, islamsk teater og bokgalleri. Aktiviteter innenfor kvinnegruppene går på spirituelle tilbaketrekkinger, meditasjon, bønn og koranlesning og studiesirkler. Gjennom foreningene utføres det sosiale aktiviteter, og disse er en åpning mot samfunnet. Studiesirkler gir kvinnene selv

⁶⁸ Intervju: Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca.

mulighet til å tolke sine rettigheter. Som en av kvinnene sa: "Vi kjenner islam nå, så det er slutt på løgnene".

De aktivitetene som foregår kun innad i bevegelsen er ofte basert på personlig reform, og å tilegne seg ny kunnskap. Dette vil ifølge Kopolas (2001) klassifisering være en "practice", noe som skjer gjentatte ganger uten noe bestemt politisk mål. Allikevel kan denne personlige perfektjoneringen gjøre kvinnene til bedre eksempler overfor andre. Som Nadia Yassine ga uttrykk for så ønsker medlemmene i *Justice et Bienfaisance* å gå foran som gode eksempler.⁶⁹ Så er det opp til andre om de vil følge det. Gjennom studiesirkler er de også med på å øke sin egen bevissthet, og forme sine egne krav. En del kvinner har også som daglig oppgave å jobbe med andre mennesker gjennom foreningene, særlig med kvinner som er dårlig stilt, eller gjennom å planlegge aktiviteter. Dette er måter å formidle sitt budskap på. I tillegg har de demonstrasjoner og aksjoner som viser overfor hele befolkningen hva de ønsker. I alle disse formene for politiske handlinger eller "practices" uttrykker kvinnene sitt budskap og deltar som bevisste aktører, der de ønsker en endring av samfunnet.

Det er også de islamistiske gruppene som greier å samle massene til demonstrasjoner. De anses for å være nærmere folket enn feministene. Darif sier: "De islamistiske gruppene spiller en samlende rolle på befolkningen og har på en måte tatt over de politiske partienes rolle siden partiene gjennomgår en krise når det gjelder en politisk samling av folket".⁷⁰ Christiansen (1999) ser på kvinnes aktivisme som en måte å lansere et muslimsk kvinneideal i kontrast til dagens marokkanske kjønnspolitik. Ifølge Hawley og Proudfoot (1994) derimot anses fundamentalistiske kvinner som ekskludert fra ledelsen i gruppene. Det stemmer at kvinnene ikke er like godt representert i ledelsen som mennene. De bidragene som er mer åpne for kvinners "*empowerment*" innenfor fundamentalistiske bevegelser

⁶⁹ Intervju: Nadia Yassine, 09.12.02, Salé.

⁷⁰ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

hevder at kvinners deltakelse er med på å bryte ned machokulturen ved at kvinnene utfordrer mennene på deres "tradisjonelle" områder. Ask og Tjomsland (1998) mener at kvinner deltar i økt grad på arenaer som tidligere var utilgjengelige for dem.

Ett av målene i kvinneavdelingene er å opplyse kvinner. Andre mål er å hindre innflytelse som er imot religiøse familieverdier. De ønsker å fremme deltakelse blant kvinner. Et annet mål er å bedre styre samfunnet. Islamistene går imot det de hevder er feministenes ensidige fokus på lovendringer. Islamistene vil først og fremst opplyse folket for å få til en mentalitetsendring. For dem vil ikke lovendringer nødvendigvis føre til reelle endringer. Man skal lære menneskene om det rette islam, og en informant sa i den forbindelse: "Det er den islamske lære som er viktigst, og hvordan man praktiserer det politiske og sosiale liv. Vi vil ha islam på alle områder". Å kjempe mot analfabetismen er noe alle nevner som mål. Det å utdanne folket, og særlig kvinnene er viktig. Rettferdighet på jord og frigjøring av islam fra medias fremstilling er andre mål. Islamistenes islam går mot en verdslig islam. Selv ikke feministene benekter en islamsk referanse, men man har problemer med tolkningen, *ijtihad*. For islamistene er det å tolke på en måte som tilpasses dagens samfunn og som samtidig respekterer det som er konstant i islam. Målet deres er å få til en islamsk pakt som skal omfatte hele samfunnet der alle borgere har rett til å tenke, og til å delta i det politiske liv.⁷¹

4.4 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg presentert kvinnes syn på sin egen situasjon som kvinnelig islamist. Her har deres forhold til skautet, de islamske kildene og deltakelse, aktiviteter og muligheter i de bevegelsene de deltar i blitt presentert. Kvinnes presentasjon og oppfatninger har blitt satt i forhold til de teoretiske argumentene som det ble redegjort for i kapittel tre. Alle kvinnene beskrev skautet som et plagg som ga

⁷¹ Intervju: Nadia Yassine, 09.12.02, Salé.

dem mer frihet til å bevege seg på egenhånd og fortsatt bli respektert. De tolker også de islamske tekstene selv og tillegger kvinner politiske og sosiale rettigheter, samtidig som retten til å være mor skal bevares. Kvinnene er representert i lederposisjoner, men ikke på lik linje med menn. Det varierer hvordan kvinnene opplever motstand fra menn i gruppene. Den islamismen disse kvinnene praktiserer henviser ikke kvinnen til hjemmets sfære, men krever at kvinner også skal være aktive deltakere utenfor.

Funnene i dette kapitlet blir brukt i neste kapittel for å diskutere forenlighet mellom islam og kvinners rettigheter i forhold til demokrati nærmere.

5. Forenlig eller ikke?

Min hensikt har vært å se nærmere på hvordan kvinnelige islamister fra gruppene *Justice et Bienfaisance* og MUR i Marokko bruker islam, og hvordan denne bruken påvirker kvinners demokratiske rettigheter. Jeg har benyttet meg av de argumentene som fremkommer i teoribidragene for å diskutere dette forholdet. Når det gjelder bruk av islam har jeg fokusert på skautet og de islamske kildene siden det er dette som er utgangspunktet for teoribidragene. Jeg ser på hvordan disse tolkningene påvirker deres rettigheter og forholdet mellom menn og kvinner i organisasjonslivet og det politiske liv. Dette gjør jeg gjennom å studere kvinnenenes deltakelse, både generelt og innad i bevegelsen. Jeg har forsøkt å stille meg kritisk til påstander om at islam og demokrati er uforenlige på grunn av kvinnesynet i islam.

I all hovedsak går diskusjonen ut på om islam undergraver eller fremmer kvinners rettigheter. Det første synet har sitt utspring i orientalisme og moderniseringsteori, mens det andre synet er reaksjoner mot dette. Det er viktig å legge fokus på at det ikke er enighet om innholdet i begrepet demokrati, og at islam kan tolkes på forskjellige måter avhengig av hvem som gjør det. Uansett kan de fleste være enige i at kjernen i demokratibegrepet er folkelig kontroll og politisk likhet, altså visse rettigheter som alle skal ha mulighet til å benytte seg av. Politiske rettigheter er grunnleggende i alle demokratidefinisjoner, og deltakelse er også ett av de sentrale punktene. Demokratisering vil være fremming og videreføring av disse rettighetene. I oppgaven har jeg valgt å belyse argumentene ut fra de kvinnelige islamistenes egne oppfatninger av skaut, de islamske kildene og muligheter til å delta i og gjennom bevegelsene. Dette for å se på forholdet mellom politiske og religiøse rettigheter, hvordan politiske rettigheter eventuelt utfordres av religiøse rettigheter, og hva som fører til mobilisering blant kvinner innenfor disse bevegelsene.

Her blir argumentene kort oppsummert, deretter kommer et sammendrag av det kvinnene sa i forhold til argumentene. Dette blir så diskutert i forhold til demokrati og demokratisering.

5.1 Argumentene

Argumentene for og mot forenlighet mellom islam og kvinners demokratiske rettigheter kan deles i tre overordnede temaer. Disse er skautet i forhold til tvang eller frihet, kvinners rolle i lys av de islamske tekstene og atskillelse mellom menn og kvinner. Kritikken av islam i forhold til kvinners rettigheter har i stor grad vært rettet mot tvang og begrensninger for kvinner innenfor islam, og dette kommer gjerne til uttrykk gjennom bruken av skaut. I tillegg er det i islam en naturlig inndeling i roller der mannen er kvinnen overlegen, og kvinnen først og fremst skal være mor. Det neste skillet går på fysiske skiller mellom menn og kvinner der kvinner har en minimal rolle eller ingen i det hele tatt i det offentlige liv. Disse tre "kritikkområdene" dreier seg om ulike rettigheter og områder for menn og kvinner, der kvinnen har sin plass i hjemmet.

På den andre siden finnes de som mener at islam kan være frigjørende for kvinner, og at islam kan være med å fremme kvinners rettigheter. Skautet kan være et frigjørende symbol for kvinner ved å ta avstand fra den vestlige kultur, og det kan være med å skape en egen identitet. Skautet kan øke bevegelsesfriheten slik at kvinner kan bevege seg fritt omkring uten å oppleve problemer eller ubehageligheter på grunn av sitt kjønn. I forhold til kvinners antatte underlegne rolle i forhold til mannen hevder en del forskere at kvinnelige islamister tilskriver seg selv en like aktiv rolle som mannen med vekt på at de er like mye verdt, men at de har forskjellige og utfyllende roller.

Det er heller ikke nødvendigvis slik at kvinnens oppgave kun er å føde barn og stelle hjemme, men at de er aktive deltakere i den offentlige sfære gjennom de islamistiske bevegelsene. Dermed er vi over i debatten om skillet mellom den offentlige og den private sfære, der kvinner tradisjonelt har vært henvist til den private, altså hjemmet. Dette er et tema som har blitt viet mye oppmerksomhet innefor feministisk teori. Det legges vekt på at kvinner ikke vil ha de samme reelle rettigheter som menn siden de er ekskludert fra den sfæren hvor aktiviteter knyttet til disse rettighetene faktisk finner sted. Mye av diskusjonen både om forholdet mellom kvinner og demokrati, og kvinner og islam dreier seg om

forholdet mellom den offentlige og den private sfære. Den offentlige har blitt sett på som den som angår politikk, mens den private angår hjemmet. Kvinner har ikke fått innpass i den offentlige sfære, selv om de i teorien innehar de samme politiske rettighetene som menn. Kvinnene i Marokko har ifølge marokkansk lov like politiske rettigheter som mennene. Kvinnene selv la vekt på at man også må forbedre de økonomiske og sosiale forholdene for å få slutt på kvinners undertrykkelse. Det er særlig fattigdom og analfabetisme som trekkes frem som årsaker til kvinners stilling, i tillegg til en dominerende machokultur. Mye av dette kan være årsaken til skillet mellom offentlig og privat sfære, der menn har tatt seg av det som skjer i den offentlige, mens kvinner har vært henvist til den private.

Et problem når man snakker om sfærer er at det kan være vanskelig å skille mellom offentlig og privat. I Marokko er grensene er noe flytende på grunn av et patrimonialistisk system. Allikevel er det nyttig å se på dette skillet når det gjelder forskjell mellom kvinners og menns aktiviteter, og for å se på hvilken rolle kvinner skal ha ifølge islam. Dette kan være med å belyse hvorvidt kvinner blir trukket inn i det offentlige eller politiske liv gjennom islamismen. I tillegg kan den private sfære sies å ha fått et nytt innhold ved at hjemmet brukes til møtevirksomhet for kvinner. Ifølge Benabdellaoui har kvinnene i de islamistiske bevegelsene klatret fort oppover i hierarkiet, og de er bra representert. Kvinnenes deltakelse er et tegn på at de vil erobre det offentlige rom. Islamistene er hovedpersoner i dette rommet.⁷² Kvinnene finner et uttrykks- og handlingsrom. Man opplever flere angrep på kvinner på den verdslige venstresiden. I de islamistiske gruppene er kvinnene respektert, bortsett fra på noen områder.⁷³

⁷² Intervju: Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca.

⁷³ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

5.2 Like rettigheter innenfor islam?

For de som hevder at islam er uforenlig med demokrati er likestilling av kjønnene nødvendig for å kunne snakke om demokrati. I Marokko er islamistene mot begrepet *égalité* i betydning likhet, i motsetning til feministene. Islamistene argumenterer heller for at menn og kvinner skal ha utfyllende roller. Her vil jeg presentere kvinnenens opplevelser av skaut, tolkning av tekstene og kvinners rettigheter, og muligheter til deltakelse i forhold til argumentene.

Skautet

Skautet er det første tegnet på noe som er annerledes fra "vår" verden, og dermed også en trussel mot en utvikling etter vårt mønster. Dette gjelder både for en del vestlige forskere, og for en del feminister i den arabiske og muslimske verden. Hijab er for en del forskere (og andre) en begrensning på kvinners bevegelsesfrihet. Ifølge Lawrence (1998) er bildet av den uavhengige, frivillige kvinnelige islamisten bare en myte med lite grunnlag i virkeligheten. Hennes tilstedeværelse utenfor hjemmet er bestemt av menn og dekt av skautet. Moghissi (1999) kritiserer en overdreven positiv fokus på skautet siden det ikke tas hensyn til at det kan være resultatet av tvang heller enn fri vilje. På den andre siden finnes de som mener at islam og islamisme kan være frigjørende for kvinnene. Denne friheten kommer blant annet til uttrykk gjennom skautet som gir kvinner mer bevegelsesfrihet. Både Göle (1996) og Hessini (2000) finner henholdsvis i Tyrkia og Marokko at kvinnene selv velger å ta på seg skaut, og dette er med på å øke deres frihet, og er et symbol på deres identitet. For å se på skautet i forhold til tvang ble det naturlig å se på kvinnenens egen begrunnelse for å ta det på, og hvilke reaksjoner de fikk på dette, for å se om det var et fritt valg, og for å se om det ga dem mer frihet i forhold til det å ikke bære skaut.

Ut fra mine funn var skautet ofte et personlig valg, gjerne mot familiens vilje. Det samme var det å bli medlem av den islamistiske bevegelsen. I forhold til familien var det særlig de som var fra en "moderne" familie som møtte flest negative reaksjoner i forhold til det å velge å bære skaut. Det var selvfølgelig enklere for de som kom fra tradisjonelle familier der det nok ville være mer sannsynlig at kvinner

tar på seg skaut ut fra tradisjonelle begrunnelser, og kanskje ut fra tvang, jamfør Moghissis (1999) argument. Allikevel ser islamismen ut til å ha gitt skautet en ny mening i det kvinnene ofte pekte på personlige endringer som går på mer korrekt oppførsel. Flere av kvinnene hadde også skjult sitt medlemskap i bevegelsen for foreldrene i begynnelsen. Dette taler for at det var et fritt valg å bli med i den islamistiske bevegelsen, i hvert fall i forhold til familien. I motsetning til de muslimske feministene, som for eksempel Fatima Mernissi som mener det ikke er noe påbud av bruk av skaut, mener islamistene at kvinner skal bære skaut, men for å underkaste seg Gud, ikke mannen. Dermed blir ikke mannen kvinnen overlegen i dette henseende.

Reaksjoner fra andre er tegn på hvordan disse kvinnene kan bevege seg rundt med skaut, og om de blir behandlet på en annen måte enn de som ikke gjør det. Mange av informantene la vekt på at skautet gjorde at de ikke først og fremst ble sett på som kvinner, og at det ga dem mer respekt. Et par av kvinnene pekte på problemer på arbeidsplassen eller universitetet. Ifølge Moussali (1996) er det nettopp klærne som gjør at kvinner kan bevege seg fritt rundt. Forskere som Benabdellaoui og Darif pekte også på at kvinner får mer frihet fra sine mannlige familiemedlemmer når de har islamske klesplagg på seg.⁷⁴ Det er noe usikkert om bruk av skaut i alle tilfeller er et fritt valg, men det fremstår i hvert fall som et fritt valg å bli medlem av den islamistiske bevegelsen, og skautet er stort sett et befriende plagg å bære ut fra de islamistiske kvinnenenes synspunkt. Dette støtter opp om argumentasjonen for at islam kan være frigjørende for kvinnene som deltar, i det religionen gir dem handlingsrom.

Det å bære skautet oppfattes av kvinnene både som en religiøs plikt og en rettighet. Denne religiøse rettigheten kan føre til større utnyttelse av politiske rettigheter og gjør det mulig for kvinnene å delta aktivt i den offentlige sfære. Dette kan være med å skape økt deltakelse blant kvinner, selv om det i utgangspunktet kan se ut til å begrense kvinners bevegelsesfrihet. Allikevel kan det være med i en demokratiseringsprosess der kvinner blir dratt inn i det offentlige og politiske rom,

⁷⁴ Intervju: Darif, 29.04.03 Casablanca, Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca

selv om påbud av en bestemt "uniform" kan virke udemokratisk hvis man ser på demokrati som en tilstand.

Kilder og tolkning

Den neste argumentasjonsrekken går på det naturgitte skillet mellom menn og kvinner innenfor islam. De som hevder at islam ikke er forenlig med kvinners rettigheter begrunner dette ut fra det naturlige hierarkiet som stiller mannen over kvinnen. Dette er noe som er uttrykt gjennom den guddommelige vilje og derfor kan ikke likestilling mellom kjønnene diskuteres på et politisk nivå. Kvinner skal ut fra dette synet først og fremst være mødre og blir dermed henvist til hjemmet og den private sfære. Khian-Thiébaud (2003) sammenligner selv islamistenes tolkning av islam med et kulturalistisk perspektiv.

Undertrykkingen av kvinnene kommer særlig til uttrykk gjennom Koranen. Hawley og Proudfoot (1994) hevder at islamistene henviser til en idealisert fortid som egentlig aldri har eksistert, men hvor kvinnen er en selvoppofrende mor og hustru. For å finne ut av dette ble det viktig å se på hvilken tilgang de islamistiske kvinnene faktisk har til å gå inn og tolke de islamske tekstene, og hvordan de gjør det. Ifølge de som mener at kvinners rettigheter blir ivaretatt gjennom islam er kvinners rettigheter anerkjent gjennom de islamske tekstene, og kvinner kan selv gå inn og tolke dem. Dette er religiøse tekster som tidligere har vært forbeholdt menn. Ut fra mine funn i Marokko finner jeg mest støtte for den siste typen argumentasjon, nemlig at kvinnene selv går inn og leser og tolker tekstene. Under intervjuene ble det til stadighet referert til det Göle (1996) kaller den islamske Utopia som er profetens tid. Informantene pekte på profetens tid som den ideelle tid, også for kvinnen, og det er denne situasjonene de hevder å ville tilbake til. På profetens tid hadde kvinner alle rettigheter som menn hadde, og de var aktive deltakere i det sosiale og politiske liv. Rollen som mor og hustru var selvfølgelig også viktig. Denne tilbakevendelsen til den islamske gullalder skal tilpasses dagens situasjon som har endret seg siden profetens tid. På denne måten kan de også utfordre mennenes hegemoni på området tolkning av islamske tekster. Slik er de også med på å skape debatt, noe Hassan

(1993) fremhever viktigheten av for å få til et jevnbyrdig forhold mellom kvinner og menn. Ut fra demokrati som tilstand vil en selvoppofrende mor henvist til hjemmet ikke være forenlig med demokrati. Men islamistene hevder at kvinnen ikke kun skal oppholde seg hjemme, hun har en viktig rolle å spille også i det sosiale og det politiske liv. De tolker tekstene på en måte som skaper en aktiv kvinne som skal delta på alle områder.

Skille mellom menn og kvinner

Det siste debattområdet jeg har sett på omhandler også skillet mellom menn og kvinner. Dette går på om kvinner skal være atskilt fra menn i det offentlige rom, og om kvinnen har noen rolle i det offentlige rom i det hele tatt. Ifølge Lawrence (1998) er det menn som bestemmer hvilke kvinner som får delta, og hvordan de skal delta. Islamistene er ifølge Gerami (1996) og Alami M'Chichi (2002) med å opprettholde atskillelse mellom kjønnene ved å skille mellom offentlig og privat der kvinnens rolle utspilles i det sistnevnte. Kvinners aktive deltakelse utenfor hjemmet og i det offentlige rom er med på å bryte ned familien som er grunnenheten i det muslimske samfunn. Kian-Thiébaud (2003) mener at islamistene ikke er mot kvinners deltakelse i det offentlige liv, men at mennene er imot kvinners selvstendighet. Dette blir også forsterket fra enkelte staters side ved å ikke utfordre kjønnsrollene i familien.

Ikke alle er enige i disse argumentene og hevder at kvinnene innenfor de islamistiske bevegelsene er aktive kvinner som selv tar sine egne valg, og som beveger seg mellom den offentlige og den private sfære. De er ikke lenket til hjemmet slik en del kritikere mener. Göle (1996) hevder at det er islamismen som har gjort kvinner i stand til å forlate den private sfære for å trå inn i den offentlige. For å finne ut hva som mobiliserer kvinner, og hvordan de jobber, og om de har mulighet til å være selvstendig gikk jeg inn for å se på grunnene til at kvinner ble medlemmer av de islamistiske bevegelsene og hvordan de kjemper for kvinners rettigheter. Jeg har også sett på forholdet mellom menn og kvinner internt i bevegelsene, og hvordan kvinner ser på sine muligheter i forhold til mennene. I tillegg så jeg på de aktivitetene de foretok som uttrykk for deres handlinger, og hvordan disse utspiller seg i forhold

til sfærer. Årsakene til at kvinnene valgte å bli medlemmer var både spirituell tørst og et ønske om å forandre den nåværende situasjonen. Flere kvinner ga uttrykk for at medlemskap i denne typen bevegelse ga dem flere muligheter til å øve innflytelse.

Det å opprette egne kvinnegrupper som kun skulle jobbe med kvinnespørsmål kan virke noe motstridende i en islamistisk bevegelse siden det legges vekt på at kvinner og menn skal utfylle hverandre, og at man ikke kan se på kvinnespørsmålet separat. Årsakene som ble oppgitt var både press utenfra, at det var nødvendig å opprette kvinnegrupper for å kunne kommunisere med andre kvinnegrupper, og at det var et behov uttrykt fra medlemmenes side. Det å opplyse kvinner og gjøre dem bevisst på sine rettigheter ble oppgitt som viktig fra de fleste informantene. Det var også viktig å få opprettet kvinnegrupper som var annerledes og hadde et annet utgangspunkt enn de feministiske bevegelsene som de fleste mener er fremmede for marokkansk kultur. Feministene anklages av islamistene for bare å importere internasjonale løsninger uten egentlig å kjenne til de reelle problemene i Marokko. Forskerne Benabdellaoui, Tozy og Darif mener at kvinnespørsmålet har blitt viktig innenfor de to islamistiske bevegelsene. Opprettelsen av kvinnegrupper innenfor denne type bevegelse er et nytt fenomen og kan kanskje være et tegn på at de følger en "utviklingstrend".⁷⁵

Det var også viktig å se på forholdet mellom menn og kvinner internt i bevegelsene for å kunne si noe om kvinners rettigheter i forhold til menn, og om skillet mellom menn og kvinner i atskilte sfærer. Kvinner jobber særlig med å rekruttere andre kvinner og de åpner sine hjem for møter og diskusjoner. Angående husarbeid og problemer i forhold til mennene er kvinnene noe delt. Noen mener at det er kvinnen som skal ta seg av huset og har ansvaret der. Andre sier at kvinnen ikke har mer ansvar for hjemmet enn det mannen har, de skal dele ansvaret. Også når det gjelder problemer i forhold til menns holdninger overfor kvinner er det noen som innrømmer motstand fra enkelte menn i bevegelsen, men sammenlignet med andre menn var de kommet mye lengre. Andre hevder det ikke er problematisk i det hele

⁷⁵ Intervjuer : Benabdellaoui, 05.05.03, Casablanca, Tozy, 25.04.03, Casablanca og Darif, 29.04.03, Casablanca.

tatt. Alle kvinnene ga uttrykk for at kvinner bør være representert i alle sektorer og over alt i samfunnet og politikken. Fysikken gjør kvinner og menn forskjellige fra hverandre, derfor må de også ha noen forskjellige oppgaver. Dette går på at det er kvinner som kan føde barn og ta seg av dem når de er små, og kvinner kan ikke ha like hardt fysisk arbeid som menn. At kvinnene kun deltar på menns premisser kan vanskelig forsvares ut fra de funnene jeg har gjort. At kvinner kun skal oppholde seg i den private sfære og være mor og hustru er også en feilaktig antagelse i det idealet er en kvinne som også er aktiv utenfor. Det at det er opprettet egne kvinnegrupper hvor kvinnene selv tar seg av kvinnespørsmål støtter ikke opp om dette argumentet. Allikevel ga en del kvinner uttrykk for at kvinners problemer ikke ble tatt alvorlig nok i bevegelsene fra før.

For å se på de forskjellige argumentenes holdbarhet i forhold til de kvinnelige islamistenes aktivisme valgte jeg å se på aktivitetene og målene deres, og dette også i forhold til diskusjonen om sfærer som mye av debatten dreier seg om. Det som oftest ble oppgitt som mål var å utdanne folket, og særlig gjøre kvinner i stand til kjenne sine rettigheter. Folket skal lære det rette islam å kjenne. Et annet mål er å bedre styre samfunnet uten at det foreligger noe konkret program om hvordan dette skal skje. De to gruppene arrangerer lese- og skrivekurs for kvinner og forskjellige kurs og konferanser, både for medlemmer og for andre. Ellers bruker de også demonstrasjoner for å vise sine meninger. Kvinner deltar aktivt i disse demonstrasjonene, noe Darif mener er et bevis på at kvinner er aktive deltakere i bevegelsene. Han hevder også at det er flere kvinner i viktige posisjoner i de islamistiske bevegelsene i forhold til de mer venstreorienterte politiske partiene.⁷⁶ På denne måten utspiller kvinners rolle seg i det offentlige liv. De kvinnelige islamistene er langt fra henvist til den private sfære, noe vi har sett gjennom deres aktiviteter. De er også med å på å endre forholdene i den private sfære.

Problemet for motstanderne er at islam aldri kan forenes med full likestilling mellom kjønnene siden sharia ikke tillater dette

⁷⁶ Intervju: Darif, 29.04.03, Casablanca.

(Moghissi 1999). Spørsmålet blir da om full likestilling mellom mann og kvinne er et krav for å kunne snakke om likeverdige aktører og demokrati. At kvinner selv skal kunne velge å være hjemme med barna vil ikke av alle oppfattes som noe angrep på kvinners rettigheter. Deltakelse i de islamistiske bevegelsene gjør at kvinner kan delta i den offentlige sfære selv om mange hevder at kvinner har hovedansvar for hjemmet, og likestilling mellom kjønnene ikke er et mål.

5.3 Kvinner, islam og demokrati

Er kvinners demokratiske rettigheter ivaretatt og kan de fremmes gjennom islamistenes tolkning og praktisering av islam? Dette har jeg analysert ut fra argumenter for og mot forenlighet mellom islam og kvinners rettigheter, og ved hjelp av disse analysert kvinners deltakelse i de islamistiske bevegelsene MUR og *Justice et Bienfaisance*. Ut fra et "sfæresynspunkt" gir de islamistiske kvinnene i Marokko jeg har studert uttrykk for at islamismen har gitt dem mer handlingsrom, og de beveger seg til stadighet i den offentlige sfære. Om de også befinner seg i den private sfære, hjemmet, kan det åpnes opp for andre kvinner for å holde møter. På denne måten blir hjemmet et område for stor aktivitet. Gjennom de islamistiske bevegelsene får kvinner mulighet til å delta aktivt også utenfor hjemmet.

Dersom kvinner ikke har de samme minimumsrettigheter som menn, eller ikke har samme mulighet til å utnytte disse rettighetene, er det vanskelig å forestille seg utviklingen av et demokrati. Islamistene åpner ikke opp for en fullstendig likestilling mellom kvinne og mann, og kan heller ikke beskrives som demokratiske ut fra denne studien. Men dette vil ikke nødvendigvis utelukke dem fra en demokratiseringsprosess. Hovedpunktene som islamistene legger vekt på er at det er en fysisk forskjell mellom menn og kvinner som gjør at kvinner og menn har forskjellige, men utfyllende roller. Dette trenger ikke å gå ut over deres mulighet til å være aktive deltakere på de sosiale og politiske arenaer. Gjennom de islamistiske bevegelsene i Marokko, og særlig gjennom kvinnegruppene har kvinner mulighet til å uttrykke seg både overfor andre medlemmer, og overfor samfunnet ellers, og de har

mulighet til å tilegne seg informasjon og ny kunnskap. De er langt fra henvist til kun å oppholde seg i den private sfære. Ut fra feministisk teori er det viktig å få kvinner inn i den offentlige sfære for å skape politisk likhet. Ved å være med i en islamistisk gruppe er kvinner med å skape sin egen identitet som er forskjellig fra den i vesten og kjempe for kvinners rettigheter i en islamsk kontekst. Selv om de islamistiske gruppene ikke kan beskrives som demokratiske kan de være med å fremme en demokratiseringsprosess. Dette kan de gjøre ved å få med kvinner i det politiske liv, og få dem til å kjempe for sine egne rettigheter.

Gjennom sin egen tolkning og bruk av islam og islamske symboler forsøker de islamistiske kvinnene å forene religiøse og politiske rettigheter. De bruker islam for å argumentere for sine egne rettigheter som kvinner og utfordrer dermed en mannsdominert kultur. Allikevel er det enkelte problemer eller hinder i forhold til kvinners rettigheter slik disse vanligvis oppfattes. Ifølge islamistene er ikke likestilling mellom kvinner og menn et mål. I Marokko er dette kjernen i striden mellom feminister og islamister. Dermed kan de religiøse rettighetene bli et hinder for kvinners demokratiske/politiske rettigheter. Allikevel hevder de islamistiske kvinnene at de ifølge islam har de samme rettighetene til å delta i det politiske liv som menn, og de mener at gjennom de islamistiske bevegelsene får de muligheter til å delta aktivt og kan jobbe mot de målene de har.

I fremtiden vil utfordringen for de islamistiske bevegelsene basere seg mye på "gender"-spørsmålet og hvilken rolle de vil gi kvinnene. Islamistene i Marokko vil nok også få mye oppmerksomhet gjennom endringene av familielovgivningen og holdningene de har til denne. Uansett har problematikken rundt kvinners demokratiske rettigheter kommet inn på den politiske scene for å bli, og er dermed et tema alle politiske aktører må forholde seg til. Dermed er det lite sannsynlig at kvinnes deltakelse i de islamistiske bevegelsene vil bli mindre viktig i fremtiden. Så gjenstår det å se hvordan behandlingen av kvinners rettigheter innenfor de islamistiske bevegelsene vil utvikle seg, også i forhold til de endringer som vil skje ellers i samfunnet.

Kildeliste

Ahmed, Leila (1992): *Women and gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.

Alami M'chichi, Houria (2002): *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*. Paris: L'Harmattan.

Andersen, Ib (1990): *Valg af organisationssociologiske metoder: Et kombinationsperspektiv*. København: Samfundslitteratur.

Andersen, Svein (1997): *Case-studier og generalisering: Forskningsstrategi og design*. Bergen- Sandviken: Fagbokforlaget.

Ask, Karin og Marit Tjomsland (1998): "Introduction" i Karin Ask og Marit Tjomsland (red.): *Women and Islamization: Contemporary dimensions of discourse on gender relations*. Oxford: Berg.

Ayubi, Nazih (1991): *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.

Bauer, Janet L.(1997): "Conclusion. The Mixed Blessings of Women's Fundamentalism", kapittel 13 i Judy Brink og Joan Mencher (red.): *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. New York: Routledge.

Beetham, David (1999): *Democracy and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.

Bergqvist, Åsa og Pia Nyman (1996): *Democracy - also for women?* Sverige: Uppsala University, Minor Field Study Series.

Bessis, Sophie og Souhayr Belhassen (1992): *Femmes du Maghreb: l'enjeu*. Paris: J.-C. Lattès.

Bourquia, Rahma og Susan Miller (1999): *In the shadow of the Sultan: Culture, Power and Politics in Morocco*. Cambridge: Harvard University Press. Harvard Middle Eastern monographs 31.

Brand, Laurie A. (1998): *Women, the state, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences*. New York: Columbia University Press.

Burgat, François (1993): *L'islamisme au Maghreb*. Paris: Editions Payot & Rivages.

Burgat, François (1995): *L'islamisme en face*. Paris: La Découverte.

Chourou, Bechir (2002): "The Challenge of Democracy in North Africa", *Democratization*, 9 (1): 17-39.

Christiansen, Connie Carøe (1999): *Self and Social process in Women's Islamic Activism*. København: København Universitet, Institut for Anthropologi. Dr.gradsavhandling.

Combe, Julie (2001): *La condition de la femme marocaine*. Paris: L'Harmattan.

Cubertafond, Bernard (2001): *La vie politique au Maroc*. Paris: L'Harmattan.

Duval, Soroya (1998): "New Veils and New Voices: Islamist women's Groups in Egypt", kap.2 i Karin Ask og Marit Tjomsland (red.): *Women and islamization: Contemporary dimensions of discourse on gender relations*. Oxford: Berg.

Elofsson, Kristina (1998): "Demokratins fördjupning- ett genderperspektiv" i Göran Hydén (red.): *Demokratisering i tredje världen*. Lund: Studentlitteratur.

Esposito, John L. og John O. Voll (1996): *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Esposito, John L. (1999): *The islamic Threat. Myth or Reality?* NY: Oxford University Press.

Gerami, Shahin (1996): *Women and Fundamentalism. Islam and Christianity*. New York: Garland publishing.

Göle, Nilüfer (1996): *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Halvorsen, Marit (1992): *The role of women building democracy in Europe: Theory and practice*. Oslo: Universitetet I Oslo, Institutt for offentlig rett.

Hassan, Riffat (1993): *Women living under muslim laws. Selected Articles*. Montpellier: Grabels.

Hawley, John Stratton og Wayne Proudfoot (1994): "Introduction", kap. 1 i John S. Hawley (red.): *Fundamentalism & Gender*. New York: Oxford University Press.

Hefner, Robert W. (2000): *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Hellevik, Ottar (1997): *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.

Hesselberg, Jan (1998): *Spørreundersøkelse og intervju i utviklingsland: En guide for hovedfagsstudenter*. Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi. Occasional paper 25.

Hessini, Leila (2000): "Signification du voile au Maroc. Tradition, Protestation ou Libération", s.91-104 i R. Bourquia m.fl. (red.): *Femmes, Culture et Société au Maghreb*, vol. 1: "Culture, femmes et famille". Casablanca: Afrique Orient.

Hjärpe, Jan (1983): *Politisk Islam*. Älvsjö: Skeab Förlag.

Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Jawad, Haifaa A. (1998): *The rights of Women in Islam*. Basingstoke: Macmillian Press LTD.

Kandiyoti, Deniz (1991): *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press.

Karam, Azza M. (1998): *Women, Islamisms and the State. Contemporary Feminisms in Egypt*. Basingstoke: Macmillan Press LTD.

Kedourie, Elie (1992): *Democracy and Arab Political Culture*. Washington: Washington Institute for Near East Policy.

Khian-Thiébaud, Azadeh (2003): "L'islam, les femmes et la citoyenneté", *Pouvoirs* 104:71-84.

Kopola, Nelli (2001): *The Construction of Womanhood in Algeria*. Stockholm: Stockholm University, Department of Political science. Stockholm Studies in Politics 79. Dr.gradsavhandling.

Kvale, Steinar (1997): *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Lafferty, William M. (1983): "Deltakelse og demokrati", s.30-50 i Trond Bergh (red.): *Deltakerdemokratiet*. Oslo: Universitetsforlaget.

Lawrence, Bruce B. (1998): *Shattering the Myth. Islam beyond violence*. Princeton: Princeton University Press.

Layachi, Azzedine (1998): *State, Society and Democracy in Morocco*. Washington: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.

Leveau, Remy (1995): "Youth Culture and Islamism in the Middle East" kap.10 i Laura Guazzone (red.): *The islamist dilemma*. Berkshire: Ithaca Press. International politics of the Middle East series;3.

Mencher, Joan (1997): "Introduction", i Judy Brink og Joan Mencher (red.): *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. New York: Routledge.

Mernissi, Fatima (1987): *Beyond the veil. Male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Mernissi, Faima (1993): *The forgotten queens of Islam*. Cambridge: Polity Press.

Mikkelsen, Brita (1995): *Methods for Development work and research*. London: Sage Publications.

Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism*. London: Zed Books.

Morey, Robert (1993): *Den islamske invasjon*. Oslo: Rex forlag.

Moussali, Ahmad S. (2001): *The Islamic quest for democracy, pluralism, and human rights*. Gainesville: University Press of Florida.

Munson, Henry Jr. (1993): *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.

Nielsen, Annette Sonne (1995): *Perspektiver på køn i det moderne Marokko*. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.

Pereira, Chairmaine (2003): "Domesticating Women? Women, Religion and the State in Nigeria", kap. 5 i Henrik Berglund og Nelli Kopola (red.): *Gender, religion and Democracy*. Stockholm: Stockholm University, PODSU, Department of Political Science.

Phillips, Anne (1991): *Engendering democracy*. Cambridge: Polity Press.

Rasmussen, Lene Kofoed og Connie Carøe Christiansen (1993): "Gender and culture in the Islamic trend", s.42-55 i Palva, Heikki og Knut S. Vikør (red.): *The Middle East- Unity and Diversity*. Danmark: NIAS Books. Nordic Proceedings in Asian Studies 5.

Roald, Anne Sofie (1998): "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought", kap.

li Karin Ask og Marit Tjomsland (red.): *Women and Islamization: Contemporary dimensions of discourse on gender relations*. Oxford: Berg.

Roald, Anne Sofie (2001): *Women in Islam- The Western Experience*. London: Routledge.

Roberts, Dennis S. (1981): *Islam, a Westerner's guide*. London: Kogan Page.

Rubin, Herbert J. og Irene S. Rubin (1995): *Qualitative Interviewing. The Art of Hearing Data*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Ruthven, Malise (1997): *Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Sakaranaho, Tuula (2003): "Contested Emancipation – Islam, Democracy and Women's Participation in Turkish Society", kap. 4 i Henrik Berglund og Nelli Kopola (red.): *Gender, religion and Democracy*. Stockholm: Stockholm University, PODSU, Department of Political Science,.

Tozy, Mohamed (1999a): *Monarchie et Islam Politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po.

Tozy, Mohammed (1999b): "Qui sont les islamistes au Maroc?", *Le Monde Diplomatique*, august.

Törnquist, Olle (1999): *Politics and Development. A critical introduction*. London: Sage Publications.

Ulvær, Lill Marie (2003): *Hva ga demokratiet?-En casestudie av malawiske kvinners syn på forholdet mellom fattigdom og demokrati*. Oslo: Centre for Development and the Environment, University of Oslo. Dissertations & Theses No. 03/2003.

Utvik, Bjørn Olav (1993): "Islamism: Digesting Modernity the Islamic Way", *Forum for development Studies*, no.2:197-210.

Utvik, Bjørn Olav (2003): "The Modernising Force of Islamism", s.36-70 i François Burgat og John Esposito (red.): *Modernizing Islam: Religion and the Public Sphere in the Middle East and Europe*. London: Hurst & Company.

Vermeren, Pierre (2002): *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*. Paris: Editions La Découverte.

Vikør, Knut S. (1993): *Ei verd bygd på islam*. Oslo: Det Norske Samlaget.

White, Jenny B. (2002): *Islamist mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*. Seattle: University of Washington Press.

Yin, Robert K. (1994): *Case study research. Design and Methods*. Thousand Oaks: Sage Publications. Applied Social Research Methods Series 5.